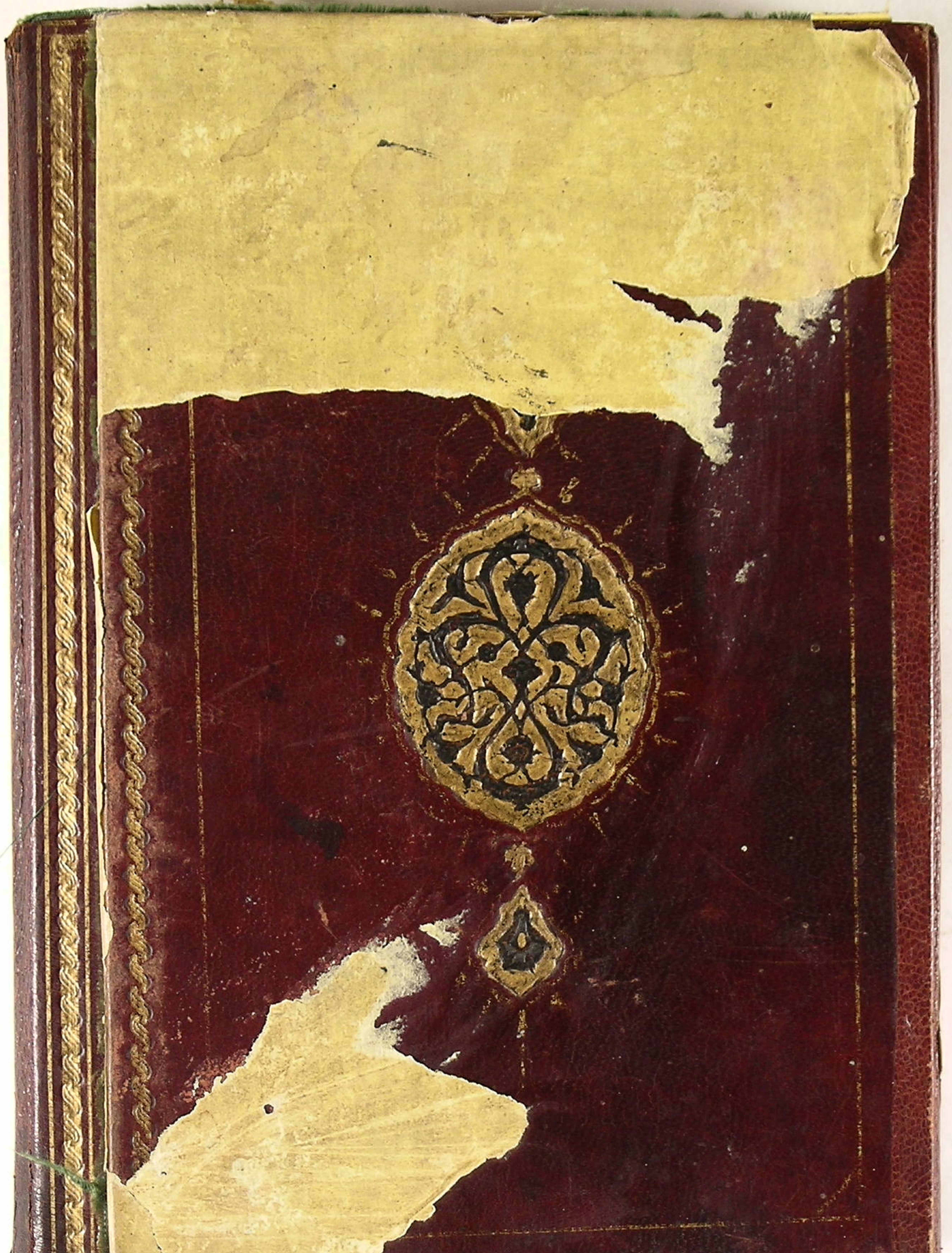

حاشیهٔ خلخالی ومنلا جلال

لواعظ قاضی زاده علیه الرحمة

چو صرف قدرت ایده عبد فاعل
دیدیلر کسب اکا اهل دلائل
عقیبنده خدا اول فعلی ایجاد
ایدنجه اکا دیدی خلق استاد
اولوبدر خلقله الله منسوب
اولور کسبیله قولدن داخی محسوب

RAĞIP P.
Ka. N.
748

حسبی الله وحده
من الکتب التی وقفها الفقیر
الی الله ربه ذی المواهب
محمد المدعو براغب الصدور عنه
وکفی عبده ١١٧٥

٧٥٥

T. C.
MİLLİ E[illegible] B[illegible]LIĞI
RAGIP P[illegible]A K[illegible]TAPLIĞI
MÜ[illegible]
Sayı: 613/1-2

٧٥٠

الحمد لله الذي هدانا للمنهج الرشيد والمسلك السديد والهم علينا بعد شهادة التوحيد
حراسة العقائد عن ظلمات التشكيك والترديد والصلاة والسلام على سيد الانام و
افضل الداعين الى دار السلام وعلى آله واصحابه الذين هم رؤساء اهل الاسلام والذين
هم اتبعوهم باحسان الى يوم القيام وبعد فيقول الفقير الى رحمة ربه العالي حسين
الحسيني الخلخالي لما كان شرح العقائد العضدية للعلامة المؤيد بالتاييد الرباني محمد بن اسعد
الصديقي الدواني قد تداولته الايدي وتقاولته الالسن واتخذوه مسارح انظارهم
ومطارح افكارهم وهو لوفور تدقيقاته وخفاء تحقيقاته صار بعض المتخذين منحرفا
عن السداد وبقي البعض عطش الاكباد فالتمس مني الخلان الظانون اني ادلهم الى
الرشاد واهديهم الى الطريق السداد ان اكتب لهم ما يكون وافيا بحل معاقده وتوضيح دقائقه
كافيا في كشف تحقيقاته وتبيين مغالقه فوجهت ركاب النظر شطر مسؤلهم وتوجهت
تلقاء مدين مطلوبهم فكتبت هذه الحاشية واهديتها الى كل ذكي جبل طبعه على الانصاف
وعصم عن الانحراف والاعتساف اعاذنا الله ومن شرور الذين يحسدون الناس
على ما اعطاهم الله من فضله فاذا ماء فوا من الحق كفروا به اولئك حزب الشيطان
الا ان حزب الشيطان هم الخاسرون ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب
لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب قوله وهو انسان بعثه
الله ان الضمير راجع الى مدلول لفظ النبي المذكور ضمنا فلا ينافي ذلك ما سياتي من ان المراد
من النبي ههنا هو الفرد الكامل بمعونة المقام على ما لا يخفى قوله وعلى هذا لا يشمل
من اوحي اليه اي وكذا لا يشمل بظاهره من امر بمتابعة شريعة غيره ممن قبله و
تبليغ ما اوحي الى ذلك الغير كيوشع عليه السلام فانه كان نبيا مامورا بمتابعة شريعة موسى
عليه السلام وتبليغ ما في التورية الى الخلق قوله كما قيل الخ فيه اشارة الى
جواز كونه مبعوثا الى الخلق ويؤيده ما نقل عنه انه كان يستند الى الكعبة ثم يقول
ايها الناس هلموا الى فانه لم يبق على دين الخليل ابرهيم عليه السلام احد غيري

او المجوز منع كونه نبيا وعلى التقديرين لا ينتقض التعريف به قوله الا ان يتكلف وذلك
بان يجعل الخلق المبعوث اليه عاما متناولا للكل ما يغاير المبعوث في الجملة سواء كان المغايرة
حقيقية او اعتبارية ليشمل زيد بن عمرو بن نفيل فانه من حيث انه مبعوث اوحى الله تعالى اليه
مغاير له من حيث انه يعمل به ويكمل نفسه قوله واشتقاقه من النباء بمعنى الخبر
فالنبي بمعنى المخبر على ان يكون فعيلا بمعنى الفاعل ويكون ياؤه منقلبة عن الهمزة قوله
او بمعنى الارتفاع على ان يكون الهمزة في النباء منقلبة من الواو الواقعة في الطرف قال
الجوهري ان جعلت النبي ماخوذا من النباء بمعنى الارتفاع فاصله غير الهمزة قوله او منقول
من النبي بمعنى الطريق فانه عليه السلام طريق يوصل به الى الحق واصله على هذا الهمزة ايضا
على ما في القاموس على ان يكون الياء منقلبة عن الهمزة قوله اذ المراد به الفرد الكامل على ما
ينساق اليه الذهن وهو نبينا محمد اكمل الانبياء عليهم السلام وهذا القدر كاف في صحة
الاشارة اليه بلام العهد الخارجي وانما حمل اللام ههنا على العهد الخارجي دون العهد المطلق
الذي هو الحقيقة عند المحققين تنبيها على ان هذا الحديث مما لم يعهد عن سائر الانبياء قوله
على هذا الاسلوب وهو اضافة الامة الى النفس قوله وانت تعلم بعده جدا
اي بعد ان يكون له وجه فان الكفرة كلهم امة الدعوة ايضا مع ان فرقهم اكثر من ثلثة وسبعين
بكثير فضلا عنهم وعن فرق المسلمين قوله السين اما للتاكيد اي لتاكيد الافتراق وتحقق
وقوعه وقوله فانما هو متحقق الوقوع قريب بيان للعلاقة التي بها استعمل
السين الموضوعة للاستقبال القريب في معنى التاكيد وتحقق الوقوع قوله كما قيل
في قوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى قال ابو علي الفارسي رحمه الله ليس هذا اللام
هي التي في قولك ان زيدا لقائم بل هي التي في قولك لا تومن فالفرق بينهما مع انه لتقوية التاكيد
فيهما هو ان مدخول اللام في لا تومن مؤكد بمعنى الفعل بخلاف اللام في لقائم وثابت
سوف عن احدى نوني التاكيد فكانه قيل وليعطينك قوله اشارة الى
الاختلاف يعني ان المضارع لاشتراكه بين الحال والاستقبال لا اشارة
فيه الى هذا التراخي بخلاف السين فانه موضوع للتراخي فيشير اليه لا محالة قال
الآمدي ان المسلمين عند وفات النبي صلى الله عليه وسلم كانوا على عقيدة واحدة
وطريقة واحدة الا من كان يبطن النفاق ويظهر الوفاق ثم نشأ الخلاف بينهم

اولا في امور اجتهادية لا توجب ايمانا ولا كفرا ثم تدرج الخلاف بينهم وترقى
شيئا فشيئا الى آخر ايام الصحابة حتى ظهر معبد الجهني وغيلان الدمشقي و
يونس الاسفراني وخالفوا في القدر واستناد جميع الاشياء الى تقدير الله تعالى
ولم يزل الخلاف يتشعب والآراء تتفرق حتى تفرق اهل الاسلام وارباب
المقالات الى ثلث وسبعين فرقا قوله لجواز كون الاصول الخ اشار
بتقييد المخالفة بالمعتقد بها الى انه لا يلزم من كون الامة فرقا مختلفة ان يكون اكثر اصولهم
وعقائدهم متخالفة ولان يكون الاصول والعقائد المخالفة بينهم متغايرة تغايرا
تاما حتى يلزم كونها اقل من هذا العدد بل اللازم في ذلك كون بعض عقائد كل فرقة مخالفة
لبعض عقائد ما سواه مخالفة معتقدة بها وح يجوز وصولهم باعتبار هذه الاصول
الى هذا العدد فقط وان كانوا باعتبار الاصول التي بينها مخالفة في الجملة ازيد منه
قوله وقد يقال لعلهم الخ يريد انه يجوز ان يحمل الحكم على اصول المذاهب ويريد بها
الاصول التي بينها مخالفة في الجملة سواء كانت معتدا بها ام لا ويقال انهم بلغوا
باعتبار هذه الاصول في وقت ما هذا العدد وان زادوا عليه بعد البلوغ اليه او نقصوا
عنه قبل الوصول اليه في اكثر الاوقات فان قلت فعلى هذا كان الاولى
ونقصوا بالواو قلنا كلمة او بمعنى الواو او باعتبار اكثرية الاوقات لا باعتبار
الزيادة والنقصان هكذا ينبغي ان يفهم هذا الكلام لكن بقي الكلام في فائدة ذكر هذا
العدد الواقع في وقت ما دون الواقع في اكثر الاوقات قوله فلا يرد انه لو
اريد الخ وذلك لان دخول عصاة كل فرقة فيها لا يقتضي ان يكون ذلك الدخول
من حيث الاعتقاد بل يجوز ان يكون ذلك في عصاة الناجية من حيث معاصيهم
فقط بخلاف سائر الفرق فانهم من حيث الاعتقاد داخلون فيها وان كان
عصاتهم داخلة فيها من حيث المعاصي ايضا قوله بعيد جدا وذلك
لعموم المواعيد الواردة في دخول العصاة فيها واما ما قيل ان بعده انما هو على
تقدير ان لا يكون المراد من الفرقة الناجية الفرقة التي تدخل الجنة بغير حساب
ولا شفاعة لان من نوقش في حسابه فقد عذب فليس بناج ومن افتقر الى
الشفاعة فقد عرض للذل فليس بناج مطلقا وعلى تقدير كون من نوقش

في

في حسابه والمفتقر الى الشفاعة ناجيا ايضا فلا يضرنا فمما لا مجال له ههنا
على ما يدل عليه سياق هذا الحديث فان المسلمين كانوا في زمان حياته صلى
وعند وفاته على العقيدة الواحدة التي كان النبي صلى الله عليه وسلم على تلك العقيدة مع
انه عليه السلام كان يخبر بان بعضهم يدخل النار وانه جهنمي بسبب ما صدر
عنهم من المعاصي على ما هو المسطور في اكثر كتب الاحاديث ومما ينبغي ان
ينبه عليه ههنا هو ان ضمير كلها راجع الى ثلث وسبعين وان الحكم في قوله كلها في النار
على كل واحد من آحاد هذا العدد التي هي الفرق والطوائف فان تأليف هذا العدد منها
دون غيرها فيكون قوله الا واحدة استثناء لطائفة واحدة واخراجا لها عن هذا
الحكم ولا شك ان خروجها عنه يقتضي عدم دخول ابعاضها مطلقا فيها وهو مناف
لكون عصيان العاصين منها بسبب الدخول فلهذا التزم في دفع المنافاة القول
بان معصية الفرقة الناجية مطلقا مغفورة وربما نبهنا عليه ظهر انه لا وجه لما قيل
انه يجوز ان يكون الحكم في قوله عليه السلام كلها في النار على كل واحد من كل فرقة فيكون قوله
عليه السلام الا واحدة رفعا للايجاب الكلي فلا يلزم القول بان معصية الفرقة
الناجية مغفورة مطلقا قوله ولا يبعد ان يكون المراد الخ اي لا يبعد ان يقال
في رفع ما اورد ان المراد بعدم دخول الفرقة الناجية في النار كون مكثهم فيها قليلا بالنسبة
الى سائر الفرق فان دخولهم فيها لا يكون الا من حيث المعاصي بخلاف دخول
سائر الفرق فانه يكون من حيث عقائدهم الباطلة قطعا وان كان بعضهم يدخلها
بسبب معاصيهم ايضا ولا شك ان الدخول بسبب العقيدة الباطلة
يوجب طول المكث دون الدخول بسبب المعصية على ما اشار اليه المحقق الرباني
بيت ما برون را ننگريم وقال را ... ما درون را بنگريم وحال را
وبما ذكرنا ظهر ان من جوز دخول الفرقة الناجية في النار من حيث الاعتقاد
وقال ان قلة مكثهم فيها يجب ان يكون لامر مشترك بين جميع آحادها لا يوجد في
سائر الفرق وما ذلك الا الاعتقادات فلو كان الاعتقاد دخلا اقرب
الى الحق ولم يصل الى مرتبة الحق فمن حيث انه لم يصل الى مرتبة الحق يدخل النار ومن
حيث انه اقرب الى الحق من سائر الاعتقادات يقل المكث فقد بعد

يوسف القرباغي

مولانا جلال الدين الرومي قدس سره العزيز

فيلزم ان لا يكون عقيدته صلى الله عليه وسلم وعقائد الصحابه رضى الله عنهم واصلة الى الحق. والقول بهذا يكاد ان يكون كفرا. بركزنيس الآ. عبد الرحمن.

عن الحق كيف وعقائد الفرقة الناجية هى ما عليه النبى عليه السلام واصحابه رضى الله عنهم
قوله ترغيبا فى تصحيح. اى عبر عن استقلال المكث فيها بعدم الدخول لترغيب
المسلمين فى تصحيح عقائدهم بان يتمسكوا فيها بالاحاديث الصحيحة المروية عنه
عليه السلام وعن اصحابه رضى الله عنهم ولا يستدلوا مع عقولهم او مع النقل عن غير
الصحابة. ووجه كون القول بعدم دخول صاحب العقيدة الصحيحة ترغيبا فى تصحيح
العقائد ظاهر غير محتاج الى البيان **قوله** وهو من رأى النبى عليه السلام مؤمنا به
هذا لا يشمل الاعمى الذى هو صحابى اتفاقا كابن ام مكتوم الا ان يراد بالرؤية ما هو اعم من التحقيق
وما فى حكمه ويشمل من لا يعد صحابيا ممن رأى النبى صلى الله عليه وسلم وآمن به ثم ارتد ومات
على الردة كعبد الله بن جحش وابن خنظل اللهم الا ان يلتزم كونه صحابيا ويقال
لا يضر فى كونه صحابيا باطلاق اى فى وقت من الاوقات. الكفر اللاحق كما لا يضر
فى ذلك الكفر السابق وان طال زمانه فيه **قوله** سواء كان فى حال الخ. وسواء تخللت
الردة بين ايمانه به عليه السلام وبين موته على الاسلام اولم يتخلل **قوله** قلت
سياق الحديث الخ. حيث قال الذين هم على ما انا عليه واصحابى **قوله**
المتبعين لما رووه الخ. من غير استنادهم المروى الى النبى صلى الله عليه وسلم واصحابه وذلك
الاتباع منهم لاجل اعتقادهم العصمة فى ائمتهم وعدم صدور الكذب والافتراء عنهم
قوله وهى بالفروع اشبه. فانها من الاحكام المتعلقة بافعال المكلفين اذ
نصب الامام واجب على الامة سمعا على ما ذهب اليه الاكثرون خلافا للشيعة
فانها عندهم من العقائد واصول الدين. ويجب على الله نصبه لكونه لطفا واللطف
واجب على الله تعالى **قوله** بل جوزوا رؤية الخ. وذلك لان المتعلق الاول للرؤية
عندهم هو الوجود وهو مشترك بين جميع الموجودات الا ان عدم وقوع رؤية بعضها
كالاصوات والطعوم والروايح والجواهر المجردة الموجودة بجريان العادة بعدم
رؤيتها فانه تعالى اجرى عادته بعدم خلق رؤيتها فينا **قوله** وجوزوا رؤية اعمى
الصين بقة اندلس. وذلك لان متعلق الرؤية متحققة فى البقة والله تعالى
قادر على خلق رؤيتها فيه **قوله** والفرق بين الارادة والرضاء. فان الرضاء عندهم
ترك الاعتراض خلافا للمعتزلة فانه عندهم عين الارادة **قوله** من الصحيح الخ

اى بالدليل السمعى وهو قوله عليه السلام من مات ولم يعرف امام زمانه فقد مات ميتة جاهلية. سعد الدين.

والفرق بين الارادة والرضاء بالعوم

الصحيح

الى النبى عليه السلام

الصحيح هو الذى اتصل اسناده بنقل العدل الضابط الى منتهاه ولا يكون شاذا او
هو عند الشافعى ان يروى حديثا يخالفه ما روى الناس ولا معللا وهو الذى اطلع فيه
على علة قادحة فى صحته مع ان ظاهره السلامة منها. والحسن هو الذى فيه ضعف
قريب محتمل. وقال بعضهم هو الذى لا يكون فى اسناده متهم بالكذب ولا يكون
شاذا ولا يروى من غير وجه نحو ذلك. والضعيف هو الذى لم يجتمع فيه صفات
الصحيح او الحسن **قوله** هو فى الاصل ما يعلم به الشيء. سواء كان من
اولى العلم او غيره. وقيل العالم فى الاصل اسم وضع لاولى العلم من الملائكة والثقلين
وتناوله للغير على سبيل الاستتباع. ولذلك يجمع بالواو والنون. وفى القاموس
لا يجمع فاعل بالواو والنون غير العالم وغير ياسم **قوله** وحاولوا بيان ذلك الخ. قال
فيها نقلا عن الشيخ انه قال فى الهيات الشفاء للمعلول فى نفسه ان لا يكون ليسا
وله عن علته ان يكون ايسا اى موجودا والذى يكون للشيء فى نفسه اقدم عند
الذهن بالذات لا بالزمان من الذى يكون له عن غيره فيكون كل معلول ايسا
بعد ليس بعدية بالذات انتهى. واورد عليه الشارح المحقق بان المعلول
ليس له فى نفسه ان يكون معدوما كما ليس له فى نفسه ان يكون موجودا
ضرورة احتياجه فى كلا طرفى الوجود والعدم الى العلة. ثم قال ان الممكن ليس له
فى المرتبة السابقة الا امكان الوجود والعدم فله فى هذه المرتبة العدم بحسب
الامكان. فان اكتفى فى الحدوث الذاتى بهذا المعنى تم والا فلا **قوله**
وهو خلاف مذهبهم وطريقهم. فانهم صرحوا بان الواجب تعالى علة تامة
للعقل الاول وانه بسيط حقيقى لا تكثر فيه بوجه من الوجوه **قوله**
اى وجد بعد العدم بعدية زمانية كما هو المتبادر. اى من لفظ البعد عرفا وهو
التى لا تجامع البعد معها القبل لا بعدية بالذات كما زعمه الفلاسفة فان
هذا المعنى مجرد اصطلاح منهم لم يوافقهم فى ذلك واحد من المتكلمين والحادث
بالمعنى المذكور يشمل عندهم الزمان والحركة التى هو مقدارها والجسم المتحرك
بتلك الحركة فان تقدم عدم الزمان على وجوده تقدم يستحيل معه اجتماع
التقدم مع التاخر كتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض. والحكماء لما ادعوا ان

اى الوجود

اى العدم

فى الاصل هو هذا المعنى لكن بعبارة مغايرة بعبارة الحديث الاول

التقدم بهذا المعنى انما يعرض لاجزاء الزمان اولا وبالذات ولما عداها ثانيا وبالعرض لم يمكنهم القول بحدوث الزمان وتقدم عدمه على وجوده فان عدمه لما لم يكن زمانا كان تقدمه بواسطة الزمان. فلو كان عدمه سابقا على وجوده كان عدمه في زمان فكان الزمان موجودا حال عدمه وانه محال فلذلك ذهبوا الى قدمه وقدم الحركة التي هو مقدارها وقدم المتحرك بتلك الحركة **قوله** فح لا يلزم الا ازلية جنس هذا المعد ونحوه. من الامور العامة المشتركة بين تلك المعدات كالنوع وخاصة والعرض العام مع ان مذهبهم كون بعض اشخاص العالم قديما على ما مر تفصيله **قوله** فهو دعوى من غير برهان. اذ لم يقم عليها برهان فان ادعى الضرورة فيها توجه المنع بانه لم لا يجوز ان يكون تعاقب تلك المعدات بذواتها كتعاقب اجزاء الزمان ويكون هي باعتبار جنسها قديمة مستندة الى القديم وباعتبار حدوثها بذواتها واسطة في حدوث الحادث. ونظيره ما قالوا في الحركة على ما سيظهر عن قريب. وبما قررنا ظهر انه لا يتوجه ما قيل انه لا بد لتقدم المعدات بعضها على بعض من زمان لان المعدات لما تقدم سوى التقدم بالطبع على معلولاتها وليس ذلك الا تقدما زمانيا انتهى. وذلك لما ذكرنا من انه يجوز ان يكون تعاقبها وعدم اجتماع سابقها مع لاحقها بذواتها لا بسبب الزمان كما في تقدم عدم الزمان على وجوده **قوله** لان الامكان مما لا بد منه في وجوده. لا يقال بناء على التجويز المذكور يكون الامكان الذي لا بد منه في وجوده هو امكان وجوده فيما لا يزال لا امكان وجوده فيه وفي غيره فلا يلزم من كونه غير ممكن في الازل خلاف المفروض لانا نقول ان المفروض تحقق جميع ما لا بد منه في اصل وجوده من غير تقييد لذلك الوجود بكونه لا يزال فيكون الامكان الذي من جملة ما لا بد منه هو امكان وجوده مطلقا ايضا كما لا يخفى. فان قلت كون الامكان من جملة ما لا بد منه في وجود الممكن ينافي لما سبق من تحقق العلة التامة البسيطة. قلت لا منافاة بينهما لان كون الامكان من جملة ما لا بد منه في وجود الممكن لا يستلزم كونه علة معتبرة في العلة التامة. اذ العلة عند القائلين بجواز كون العلة التامة بسيطة هي ما يحتاج اليه الممكن في وجوده فيكون الامكان لكونه سببا للاحتياج خارجا عن تعريف العلة وكذا الاحتياج والتأثير او الوجوب السابق على ما تقرر عندهم من ان المعلول

ما امكن فاحتاج فاوجده العلة فوجب فوجد. والعلة التامة الغير البسيطة هي المتركبة من العلل مما لا بد منه مطلقا فتدبر **قوله** ولم يتعلق الارادة بوجوده فيه بل بوجوده فيما لا يزال حاصله ان الفاعل وهو الله تعالى مختار في جميع افعاله الصادرة عنه اتفاقا. فلا بد له في ذلك من ارادة مخصوصة فح نختار الشق الثاني. ونقول ان جميع ما لا بد منه في وجوده مطلقا او في وجوده في الازل لم يكن متحققا في الازل. بل المتحقق فيه انما هو جميع ما لا بد منه في وجوده المخصوص وهو الوجود فيما لا يزال لان نسبة الفاعل وان كان على السواء بالنسبة الى الاوقات كلها الا ان الارادة المخصوصة التي لا بد منها يجوز ان يكون مخصصة ومرجحة للاوقات الآتية بان يكون وجوده فيها دون غيرها من الازل. وهذا بالحقيقة اختيار للاحتمال الاول من احتمال الشق الثاني وهو حدوثه من غير حدوث امر آخر. ومنع للزوم كون وجود الممكن بدون تمام علته على ما يظهر بالتأمل. وبما قررنا ظهر انه لا معنى لما قيل انه على تقدير ان لا يتحقق جميع ما لا بد منه في الازل ولم يحدث حين حدوث الحادث شيء من علته فلزوم حدوث الحادث بدون تمام علته ظاهر. **قوله** وقد تعلقت الارادة بوجوده في وقت معين فلا يوجد الا فيه. لا يقال بناء على امتناع تخلف المعلول عن علته التامة انه لو كان مقتضى العلة التامة الازلية وجود المعلول في وقت معين لوجب ان يكون ذلك المعلول موجودا في ذلك الوقت المعين ازلا وابدا. فيلزم ذلك المعلول ازليا اذ لا يعنى بالازلي الا ما يوجد فيه بوجه من الوجوه وهو خلاف المفروض. ويلزم ايضا اجتماع اللايزال مع الازل وانه بين البطلان. لانا نقول معنى اقتضاء العلة التامة الازلية وجود المعلول في وقت معين اقتضاؤها مسبوقية وجود ذلك المعلول بعدمه فكونه متحققا في الازل ينافي لهذا الاقتضاء على ما اشار اليه اولا بقوله فلا يوجد الا فيه وثانيا بقوله لم يتصور الا كونه حادثا **قوله** وان اردتم انه متمم لعلية وجوده فيما لا يزال فنختار انه كذلك. فيه انه لا يذهب عليك انه انجر آخر الجواب الى اختيار الشق الاول من الترديد لان الترديد كان في الوجود الذي للحادث وهو الوجود فيما لا يزال. ومنع استحالة تخلف المعلول عن ذات العلة التامة

الفاضل المولى الاستاد ميرزا جان

فاضل مولانا يوسف القرابا غي

عطف على قوله اختيار

مطلق انتهى ۰ وانت خبير بان الترديد في استدلال الفلاسفة كان في وجود ممكن ما
مع قطع النظر عن كونه قديما او حادثا ۰ ولذا امكنهم الترديد في كون جميع ما لا بد منه في وجوده
حاصلا في الازل او لا مع امتناعهم عن جواز تخلف المعلول عن علته التامة مطلقا
قوله ولا يلزم ازليته ولا احتياجه الى امر آخر ۰ اما الاول فلعدم كون تعلق الارادة
متمما العلة وجوده في الازل ۰ واما الثاني الخ فلكون تعلق الازلي للارادة متمما لعلة وجوده
فيما لا يزال ۰ فان قلت هذا مناف لما فيه الكلام وهو انه لم يكن جميع ما لا بد منه
في وجوده متحققا في الازل ۰ قلت لا منافاة بينهما لان مراد الفلاسفة
من وجود الممكن المأخوذ في الدليل هو الوجود المطلق الشامل للازلي واللايزالي
لا الوجود المخصوص الذي هو اللايزالي الحادث على ما ظهر من سوابق الكلام ۰ وقد
اشرنا اليه سابقا ۰ فظاهر انه لا يلزم من كون جميع ما لا بد منه في الوجود اللايزالي
الحادث متحققا في الازل كون جميع ما لا بد منه في مطلق وجوده او وجوده الازلي القديم
متحققا فيه ۰ فاتقن هذا قوله يوجد المعلول بهذه الصفة ۰ اذ لو وجد بصفة
اخرى غير ما اختاره الفاعل المختار لم يكن الموجود بمقتضى العلة فيكون المقتضى متخلفا
عما يقتضيه والموجود موجودا بلا سبب يقتضيه وكلاهما محال قوله
سواء كان مقارنا لوجوده او متأخرا عنه ۰ فانه لا استحالة في شيء منهما وما
استدلوا به على امتناع تخلف المعلول عن علته من لزوم ترجح وجوده في الوقت
المتأخر على وجوده في وقت المتقدم بلا مرجح لا يجري هٰهنا لكون الارادة مرجحة
قوله وقد يقال ان الازل فوق الزمان ۰ الخ لما كان الجواب الثاني المبني
على جواز تخلف المعلول عن العلة التامة في صورة الاختيار على الوجه الذي قرر غير
جار في الزمان ضرورة امتناع كون الزمان واقعا في وقت من الاوقات اراد
ان يقرره على وجه يعم الزيادة ۰ فمهد لذلك بعض المقدمات ۰ ثم صرحوا بالمقصود بقوله
والزمان من جملة الممكنات الخ ۰ وبما قررنا ظهر ان من جوز كون هذا الكلام معارضة
في مقابلة المستدل او نقضا تفصيليا باختيار الشق الاول من الترديد فقد جوز ما يعارضه
وينا قضه هذا الكلام كما يظهر بادنى تأمل قوله ومعنى كون الشيء ازليا ان يكون
سابقا على الزمان ۰ وذلك لما قالوا ان الازلية هي الاولية والسابقية المطلقة

قوله

قوله فالواجب تعالى لما كان متعاليا عن الزمان ۰ وذلك لعدم دخوله تحت
تعاريف الزمان وعدم تغيره بتغيره ۰ قال الحكماء ان المجردات ليست واقعة في الزمان
بل هي واقفة في الدهر الذي هو وعاء الزمان قوله وليس الله متقدما عليه ۰ اي
على غيره بالزمان حتى يلزم كونه تعالى واقعا في الزمان على ما هو مقتضى التقدم الزماني
من كون المتقدم في زمان سابق والمتأخر في زمان لاحق فينافي هذا كون الزمان
متناهيا بل تقدمه تعالى عليه تقدم بالذات على ما سيجيء قوله فان قيل لا
شبهة في ان الارادة القديمة بذاتها الخ ۰ رد لما هو مبنى هذا الجواب من جواز
كون الارادة القديمة متعلقة بوجود الممكنات الزمانية في اوقاتها وبوجود الزمان
متناهيا باجراء خلاصة الدليل قوله فقد اجيب عنه تارة بان التعلق الخ ۰
والجواب الحق عنه هو ما مر من كون الارادة القديمة متعلقة في الازل بوجود الحادث
وكون القدرة مؤثرة على وفق الارادة فلعل الباعث على ايراده بيان ضعف
ما اجاب به غيره ورده قوله فليست الارادة ولا المريد ۰ اشار بقوله
ولا المريد الى ان النسبة تعلقات الارادة اليها كنسبة تلك التعلقات الى
المريد اذ لا يأتي واحد منها بدون واحد منها فكما ان المريد ليس حاصرا لها لعدم كونه
طرفا لسلسلتها كذلك الارادة ليست حاصرة لعدم كونها طرفا لسلسلتها ايضا
قوله وان صدر عن بعض من يعتقد عليه الاماثل بالاعتقاد ۰ وقال المحقق الشريف
في حاشيته على حكمة العين في بحث اثبات الوجود الذهني ان كون الماهية موجودة
بوجودات غير متناهية مستلزم لانحصار الوجودات الغير المتناهية
بين الماهية والوجود المفروض اولا قوله واجيب بان التسلسل اللازم
من حدوث العالم باسره هو التسلسل في الامور المجتمعة في الوجود ۰ وذلك
لان تعاقب الامور الغير النهاية انما يتأتى عندهم بالحركة السرمدية التي لا تتأتى
الا بقدم الجسم المتحرك بتلك الحركة وحدوث العالم باسره ينافيه فيكون
التسلسل اللازم منه تسلسلا في الامور المجتمعة قوله فهي ذات
جهتين الاستمرار الخ ۰ تفصيله ان الحركة الفلكية قديمة ولها جهتان ۰ احديهما
حيثية ذاتها وهي كون الجسم بحالة يصح ان يفرض له في كل آن فرد من الاوضاع

غير الفرد المفروض في الآن السابق واللاحق • ويعبر عن هذا المعنى عندهم بالتوسط بين الاوضاع • وهي بهذا الاعتبار قديمة مستمرة من الازل الى الابد • والثانية حيثية النسبة التي تلزمها باعتبار اضافتها الى حدود المسافة • وهي بهذا الاعتبار حادثة ضرورة كون النسبة المفروضة بحسب القرب والبعد من النهاية المفروضة في كل آن غير المفروضة في الآن الآخر • فالحركة قديمة من حيث الذات حادثة من حيث العوارض اللازمة لها فهي من حيث الذات مستندة الى القديم ومن حيث العوارض اللازمة لها مستندة اليها الحوادث **قوله** وانت مما سبق خبير • وانت مما سبق من انه يجوز ان يجعل الامر الحادث الذي هو علة الحدوث معد الوجود اللاحق خبير بانه يمكن ان يكون صدور العالم مع كونه حادثا باسره وجميع اشخاصه بتجدد اجزائه واشخاصه واستمرار جنسه بان يكون اشخاصه المتجددة الحادثة باسرها متعاقبة بذواتها في الوجود والحادث وواسطة بعضها في صدور بعض آخر عن القديم من غير ان يكون لها بداية واللازم من ذلك ليس الا كون فرد ما وهو الذي يسمونه الفرد المنتشر قديما • وذلك لا يستلزم الا كون الجنس ونحوه من الامور العامة المشتركة بين تلك الافراد قديما ولا استحالة فيه • انما المحال كون شخص من اشخاصه بخصوصه قديما وهو غير لازم **قوله** وقد رايت في بعض تصانيف ابن تيمية • هو من المجسمة القائلين بكونه تعالى في جهة ومكان قال انه لا فرق عند بداهة العقل بين ان يقال هو معدوم او يقال طلبته في جميع الامكنة فلم اجده • فاستدل بقوله تعالى الرحمن على العرش استوى • بكون العرش مكانا له تعالى ولعله لما كان من القائلين بحدوث العالم وعدم كون شخص بخصوصه منه قديما قال بقدم الجنس وتعاقب اشخاصه الغير المتناهية **قوله** فكيف صدر من جسم متشابه الاجزاء وهو الحركة بمعنى التوسط الحاصلة في الفلك المنقسمة بانقسامه في جميع الجهات • فانهم صرحوا بانها من الكيفيات الموجودة الخارجية السارية في جميع اجزاء المتحرك على ما يشهد به الحس وعدم انقسامها في امتداد المسافة بانقسامها لا يقدح في ذلك قطعا ومعنى تشابه اجزائها عدم اختلافها سرعة وبطؤا في امتداد المسافة بوجه من الوجوه • ومما ذكرنا ظهر بطلان ما قيل ان الحركة بمعنى التوسط لا يقبل القسمة

اصلا

اصلا • فمعنى تشابه الاجزاء هو ان لا يكون الاجزاء متخالفة سواء كان له اجزاء ولم يتجزا او لا يكون له اجزاء اصلا انتهى **قوله** فما سبب تجددها في نفسها • يعني كما ان الحوادث اليومية المتجددة تحتاج الى سبب في حدوثها وتعاقبها كذلك الحركة المتجددة تحتاج في تجددها الى سبب • فان قلت ان تجددات الحركة امور مفروضة بمنزلة الحدود المفروضة في المقدار فلا تحتاج الى علة اصلا قلنا انا نعلم قطعا انها ليست من الامور المفروضة التي يخترعها العقل كزوجية • بل هي من الامور التي يتصف بها الاشياء في نفس الامر • فيكون اتصاف الحركة بها في نفس الامر محتاجا الى علة قطعا **قوله** لعدم وجوب اجتماع الآحاد اذ يجوز ان يكون سبب تجددها وتعاقبها امورا اخر متجددة متعاقبة وسبب تجدد تلك الامور وتعاقبها امور متجددة متعاقبة اخر • وهكذا الى غير النهاية والتسلسل بهذا الوجه جائز بل واقع عندهم **قوله** فلا بد لعدمه من علة حادثة ضرورة احتياج الحادث في كلا طرفي وجوده وعدمه الحادث الى علة حادثة وكون الحركة لذاتها متجددة ومنقضية بل كونها عبارة عن المتجدد والمنقضي على ما حققه الشارح في حواشيه على شرح الجديد للتجريد لا يستلزم عدم احتياجها في عدمها الحادث ونقيضها الى علة حادثة كما لا يستلزم ذلك عدم احتياجها في وجودها الى علة حادثة كما لا يخفى • واما من قال انه يجوز ان يكون نفس الحركة علة لعدمها الحادث من غير حاجة لما في ذلك الى حادث وصححه بانه لا يلزم من عليتها لهذا العدم كونها ممتنعة لذاتها لان الممتنع لذاته هو ما لا يجوز له وجود اصلا لذاته لا ان يمتنع له وجود خاص مثل الوجود بعد العدم والوجود في الزمان الثاني فقد غفل عن لزوم اجتماع النقيض في آن واحد لان الذات لو كانت علة موجبة لعدمها بعد وجودها على ما هو مقتضى العلة التامة كانت في آن وجودها معدومة ايضا ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته التامة الموجبة • وانه جمع بين النقيضين في آن واحد • واما القول بجواز كون هذا العدم ضروريا في نفسه غير محتاج الى العلة • وذلك لكون وجود الحركة في الزمان الثاني ممتنعا لذاته فكلام سخيف بين البطلان فان امتناع وجود الحركة في الزمان الثاني لو كان مستندا الى الذات

لكان الذات دائما متصفة بهذا الامتناع فكانت قبل وجودها متصفة بالعدم في الزمان الماضي الذي بعد الوجود • وذلك خلف خال عن التحصيل هكذا افاد الشارح العلامة رحمة الله عليه في بعض تصانيفه قوله حتى يلزم التسلسل في الامور الموجودة المجتمعة • وذلك لان حدوث عدم جزء الحركة في آن يستلزم كون حدوث علة الموجودة ايضا في ذلك الآن • وهكذا الى غير النهاية فيكون حدوثات جميع تلك العلل الموجودة مجتمعة لا متعاقبة قوله لا يكون عدمه علة لعدمه • لان المعلول يجب وجوده عند وجود جميع علله ويمتنع تخلفه عنها فلا يتصور عدمه الا بعدم واحد من تلك العلل قوله فيلزم التسلسل في الموجودات التي هذه الاعدام اعدام لها وذلك لان الامر الذي هو علة لجزء من اجزاء علة وجوده يكون له علة موجودة حادثة عند حدوثه ويكون لتلك العلة الموجودة الحادثة ايضا علة موجودة حادثة عند حدوثها • وهكذا الى غير النهاية فيكون جميع تلك العلل الموجودة الحادثة موجودة حين وجود هذا الامر الموجود فيكون مجتمعة في الوجود • وقوله هذه الاعدام اشارة الى الاعدام التي يكون لتلك الموجودات عند عدم هذا الامر الموجود قوله وعلى الثالث • وهو ان يكون بعض علة عدم جزء من الحركة موجودا وبعضها معدوما • لا بد ان يكون احد القسمين اللذين هما الموجودة التي هي علل للبعض الموجود • وتلك الاعدام التي هي علل للبعض الذي هو عدم امر موجود وكلاهما غير متناهية قوله وعلى الوجهين يلزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة المجتمعة • اما اذا كان الغير المتناهي هو البعض الموجود فظاهر • واما اذا كان تلك الاعدام فلان كل عدم منها عدم جزء من اجزاء علة وجود الحادث لما مر منه رحمه الله ومنا قوله او عدم امر يستلزم حدوث امر موجود • فيه اشارة الى ان المراد من الامر الموجود في قوله وتلك العلة اما امر موجود يعم المانع وغيره • لا يقال انه يجوز ان يكون عدمه لعدم امر لا يستلزم ذلك العدم حدوث امر موجود معه ولا وجود امر قبله مثل عدم امر اعتباري كالامكان فان سلبه لا يستلزم الا الوجوب او الامتناع اللذين كل واحد منهما من المعقولات الثانية • لانا نقول ان العدم الذي يكون سببا لعدم جزء من اجزاء الحركة يكون عدم جزء من اجزاء علة وجوده بالضرورة على ما مر في ابطال الشق الثاني • وظاهر ان الموجود

الحادث

اي يجوز ان عدم الشيء انما يكون علة لعدم شيء آخر اذا كان وجود علة لوجوده.

قائله يوسف القراباغي •

الحادث الذي هو علة لوجود حادث لا يكون امرا اعتباريا قوله لا يلزم الترتب بين تلك الموانع • وذلك لان المفروض كون كل واحد من تلك الموانع علة لعدم جزء من اجزاء تلك الحركة فهذا لا يستلزم كون بعضها متوقفة على بعض قوله قلت تلك الموانع متعاقبة في الحدوث • يعني لا يجب في لزوم التسلسل المستحيل ههنا كون تلك الموانع مترتبة بحسب الذات وتوقف بعضها على بعض بل يكفي في ذلك تعاقبها زمانا بحسب الحدوث فان حدوث كل واحد منها مقرون بحدوث عدم جزء من اجزاء الحركة • فكما ان حدوث اعدام اجزاء الحركة متعاقبة بحسب الزمان كذلك حدوثات الموانع المقرونة بها متعاقبة بحسب الزمان قوله وان لم يجتمع في الوجود نقلنا الكلام الخ • اي ان لم يجتمع تلك الموانع المتعاقبة بحسب الحدوث في الوجود بل كانت متعاقبة بحسب الوجود ومنقضية بعضها عند وجود بعض آخر كاجزاء الحركة نقلنا الكلام الى علة عدم تلك الموانع المتعاقبة في الوجود اذ لا بد لكل عدم حادث من علة حادثة • فنقول ان علة عدم كل مانع من تلك الموانع اما وجود مانع آخر لذلك المانع فيلزم وجود الموانع الغير المتناهية المرتبة في الحدوث دفعة • اذ لا بد لحدوث هذا المانع من علة حادثة آن حدوثه • وكذا لا بد لهذه العلة الحادثة من علة حادثة في هذا الآن ايضا • وهكذا الى غير النهاية فيكون جميع هذه الحادثات المتوقف بعضها على بعض واقعة في آن واحد • فيكون تلك العلل مترتبة في الحدوث ومجتمعة في الوجود • ولما كان العلة الموجبة لحدوث مانع الشيء مانعا لذلك الشيء كان تلك العلل الغير المتناهية موانع لهذه الموانع • ولذا عبر الشارح عن هذه العلل بالموانع حيث قال وعلى الاول يلزم وجود الموانع المترتبة في الحدوث الخ • هكذا احقق هذا المقام • وقد زل فيه الاقدام • واما عدم جزء من اجزاء علة ذلك المانع فيلزم ان يكون تحقق ذلك المانع ووجوده موقوفا على امور غير متناهية مترتبة بحسب الذات مجتمعة في الوجود • وهي العلل الموجودة التي هي لا بد منها في وجود من اجزاء علة وجود المانع • فيلزم التسلسل في اسباب وجود المانع • فان قلت انهم لا يجوزون استناد العدم الى امر موجود • بل تقرر عندهم ان علة العدم عدم علة الوجود • وح يسقط الشق الاول اعني استناد عدم

المانع

اقول العلل المترتبة في الحدوث المجتمعة في الوجود ليست هي علل مانع المانع اعني علة عدم المانع حتى يحتاج الى التكلف في اطلاق الموانع عليها بل علل اعدام الموانع فانها مرتبة في الحدوث فيترتب تلك الاعدام بترتب تعاقب الموانع وعدم اجتماعها في الوجود ومجتمعة في الوجود لاجتماع تلك الاعدام التي هي العلل كما وعدم تعاقبها فتبصر • صدر الدين زاده محمد امين افندي

الى وجود المانع فلا حاجة الى ابطاله • قلنا لا بأس بذكر الشقوق البعيدة استظهارا
قوله وهو ان القول بتوارد الاستعدادات الحادثة الخ • لما كان بناء تمامية
دليلهم وعدم جريانه في الحوادث اليومية على القول بالحركة السرمدية وتوارد الاستعدادات
الغير المتناهية الحادثة على المادة القديمة عد هذا القول عد هذا القول من وجوه اجوبة
دليلهم • وكذا الوجه في الوجه الخامس قوله قلت هذا ابداهة الوهم لا بداهة
العقل • اى الحكم بكون المقارن مع واحد منها غير سابق على كل واحد منها بالزمان
على بعضها من بداهة الوهم لا من بداهة العقل • كما زعم المجيب فان تقدم القديم
على كل فرد من افراد الحادث لا يستلزم الا كون القديم متحققا في الزمان السابق
على كل واحد من افراد الحادث بخصوصه • وهذا لا ينافي كونه مقارنا دائما للفرد من افراده
لا بخصوصه وهو المسمى عندهم بالفرد المنتشر • وبما قررنا ظهر ان الحالة التي يجب
ان يتحقق فيها سبق القديم على كل واحد من افراد الحادث هو زمان ما لا الزمان
المعين كما توهم حتى يلزم المنافاة بين دوام المقارنة مع بعض الافراد بين السبق
على كل فرد من افراد الحادث قوله لو لزم سبق القديم على جميع ما يصدق عليه
الحادث في زمان واحد • فان القديم الكائن على هذه الحالة لا يجوز ان يكون مقارنا دائما
للفرد المنتشر ايضا قوله فان الحوادث كما لا اول لها لا آخر لها • فان قدم الافلاك
بموادها وصورها ومطلق حركتها وقدم مطلق الزمان وقدم العناصر بموادها وامتناع
انعدام القديم يقتضي حدوث الحوادث دائما على ما صرح به • فان قلت ان
اللازم من ذلك كون الحوادث مما لا آخر له بمعنى عدم وقوعها عند حد لا يمكن تجاوزها
عنه لا كونها مما لا آخر له بمعنى خروج جميعها الى الفعل وحصول افرادها الغير المتناهية في
شيء من الازمنة • وهذا هو المحتاج دون الاول على ما صرح به في عدم تناهي مقدورات
الله تعالى وعدم تناهي مراتب الاعداد • قلنا للمتوهم ان يقول على تقدير قدم العالم
وابدية الزمان تكون تلك الحوادث الغير المتناهية حاصلة بالفعل واقعة في
الزمان بمعنى ان كل واحد من افرادها يكون حاصلا في جزء من تلك الازمنة والحصول
في الزمان اعم من ان يكون على سبيل الاجتماع او على سبيل التعاقب على ما
سيصرح به الشارح المحقق • قال السيد الشريف قدس سره ان الماضي من

بقوله فرد عليه ان المتوهم عدم جواز وجودها

من الحركة موجود في الماضي من الزمان وان لم يكن موجودا في الحاضر والمستقبل من الزمان
وكذا المستقبل من الحركة موجود في المستقبل من الزمان وان لم يكن موجودا في الحاضر
والماضي من الزمان انتهى • والحق ان الممكنات الاستقبالية المتصفة بالوجود
الخارجي متناهية على ما سيصرح به الشارح المحقق رحمه الله تعالى وبينه بيانا واضحا
قوله والدهر وعاء الزمان • قال بعض المتألهين ان الدهر محيط بالزمان بمعنى انه لا يوجد
جزء من اجزاء الزمان الا وهو مقرون به • ومع ذلك لا يوجد فيه ماض ولا مستقبل
ولا قسمة بوجه • بل هو امر وحداني محيط بالازل والابد كل منهما مقرون به فالازل فيه وبما عبره
عين الابد فمنه ينجلي معنى قوله تعالى هو الاول والآخر • وسر كون المجردين عن جلابيب ابدانهم
المنخرطين في سلك المجردات المشاهدين للحوادث الآتية في الازمان الماضية قوله
ثم لا يخفى انه اذا سلم جريان الدليل الخ • دفع لما يقال ان يجوز نحو التسلسل ولا امتناع التطبيق
فيها • بل لعدم جريان المحذور اللازم من التطبيق فيها وهو تناهي السلسلة على تقدير
عدم تناهيهما او مساواة الجزء للكل قوله بل الكم مطلقا • اى سواء كان منفصلا وهو العدد
او متصلا كالمقادير وهو الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان قوله يأبى عن
قبول مساواة جزئه لكله • وذلك لان طبيعة الكم من حيث هي تقتضي القسمة الى الاجزاء
المتناهية التي يزداد هو بازديادها وينقص بانتقاصها فيكون عدم ازدياده بازديادها
منافيا لمقتضى طبيعته فيكون الكل المشتمل على الزائد بالنسبة الى جزئه مساويا لجزئه يكون
مما يأباه الطبيعة • وبما ذكرنا ظهر ان امره رحمه الله بالتأمل اشارة الى الدقة لا عدم الصحة
قوله وقد سبق آنفا حال الشرط الاول من انه لا يشترط • اذ مقتضى الدليل عدم
وجود الآحاد الغير المتناهية اصلا لا على سبيل الاجتماع ولا على سبيل التعاقب
افيد بما حاصله انه لا بد لجريان الدليل من وجود الآحاد مجتمعة متميزة ليصح اتصافها بالتقدم
والتأخر الذين هما متضائفان لا يمكن الانفكاك احدهما عن الآخر اصلا لا خارجا ولا
ذهنا اذ لو كان وجوداتها الخارجية متعاقبة منقضية بعضها عند بعض لم يكن شيء
منها متصفا بالتقدم ولا بالتأخر ضرورة اقتضاء تحقق كل منهما تحقق طرفيه حين تحققه
واما وجودها في الذهن فالاجمالي منه لا يحصل به الامتياز الذي لا بد للتطبيق والتفصيلي
لا يقدر عليه الذهن ضرورة امتناع احاطته بما لا يتناهى • اقول هذا ظاهر الفساد

في الحاشية الواقعة على قوله فانها ليست غير متناهية

لان الوجود الاجمالي اذا حصل فلا يحصل بالامتياز

اما اولا فلانه على تقدير تمامه يدل على عدم تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض اذ وجودها
الاجمالي الوحداني الذهني لا يكفي للاتصاف بها ولا يمكن وجودها فيه منفصلا لعدم اقتدار
الذهن على الاحاطة بما لا يتناهى مفصلا بل يدل على نقيض ما ادعاه من جواز الامور الغير
المتناهية المتعاقبة اذ لا معنى لتعاقبها الا كون وجود بعضها مقدما على وجود بعض آخر
غير مجامع معه واما ثانيا فلان عدم اتصافها بالتقدم والتاخر الزمانيين انما يتصور
بان يتحقق موصوف احدهما في زمان تحقق موصوف الآخر او بان يتحقق موصوف
احدهما ولم يتحقق موصوف الآخر اصلا واما تحقق موصوف احدهما في زمان سابق
وتحقق موصوف الآخر في زمان آخر فمحقق للتقدم والتاخر الزمانيين لا لمنافٍ لهما
على ما لا يخفى قوله وعلى هذا الشرط اعتمدوا في قولهم بعدم تناهي النفوس الناطقة
المجردة القائلين بقدم العالم النافون للتناسخ قالوا بقدم نوع الانسان وتعاقب
افراده الى غير النهاية وبقاء نفوسها الناطقة بعد المفارقة عن الابدان قوله
بل لهم ان يدفعوا ذلك الخ اي ليس لهم ان يدفعوا جريان الدليل في الاحاد الغير
المترتبة بان يدعوا عدم كفاية الاجمال في الغير المترتبة وكفايته في المترتبة فان هذا الادعاء
تحكم بل لهم ان يدفعوا ذلك بانه لا يظهر في السلسلة الغير المترتبة انتقال الزيادة الى
طرف اللاتناهي لجواز كون الزيادة مستقرة في الاوساط غير منتقلة منها الى
الطرف الغير المتناهي وذلك لعدم انتساق نظامها بخلاف السلسلة المترتبة فانها
لاتساق نظامها لا يستقر الزيادة في الاوساط بل تنتقل بمجرد تطبيق المبدأ على المبدأ
الى الطرف المقابل فيظهر انقطاع قوله والمجموع الذي ينتهي اليه سلسلة المجموعات
دفع لما يورد ههنا من ان اللازم من التطبيق بين المجموعات انما هو تناهي
المجموعات لانها بمنزلة الاحاد المترتبة ولا يلزم منه تناهي المجموع الاول كيف
وكل من تلك المجموعات مشتمل على آحاد غير متناهية ووجه الدفع انه يلزم تناهي
احاد المجموع الاول ايضا وذلك لان المجموع الذي ينتهي اليه سلسلة المجموعات
يكون لا محالة مجموعا لا يكون بعده مجموع آخر وذلك هو الاثنان فالمجموعات
الموجودة في السلسلة وفي المجموع الاول ينتهي بعدة متناهية الى اثنين فيكون
المجموع الاول متناهيا قوله فتنطبق السلسلة المبتدأة من الواحد الخ

فينتهي

فينتهي الى مجموع لا يكون فوقه مجموع آخر فيكون آحاد ذلك المنتهى اليه متناهية ايضا
قوله قيل سنح لي في ابطال الغير المتناهي وجه لا يحتاج الى التطبيق وامثاله وهو ان يقال
لو وجد الامور الغير المتناهية مترتبة او غير مترتبة لا يتجاوز في القلة من الواحد وفي الكثرة
من الغير المتناهي فمراتب التزايد والتناقص يجب ان تكون غير متناهية مع انها محصورة
بين الجملة الغير المتناهية التي هي الكل والواحد انتهى اقول لا وجه لهذا الوجه اذ من المعلوم
ان الجملة الغير المتناهية التي هي الكل ليست طرف السلسلة مراتب التزايد والتناقص
فان تلك المراتب عارضة للمجموعات الغير المتناهية التي هي اجزاء الكل فكما ان
الكل لا يكون طرفا لاجزائه كذلك لا يكون طرفا لعوارض اجزائه ولعل منشأ هذا القول توهم
كون الكل ههنا واقعا في امتداد سلسلة الاجزاء الزائد بعضها على بعض الى غير النهاية
وظاهر انه ليس كذلك بل هو مشتمل عليها مندرج كل واحد منها فيه واتصافه
بعدم التناهي ليس الا باعتبار عدم تناهي اجزائه المتزايدة بعضها على بعض وعدم
انتهائها الى حد وايضا القول بعدم تناهي مراتب التناقص في السلسلة المفروضة
باطل قطعا كيف وهي منتهية من جهة التناقص والتنازل الى الواحد لم يتجاوز عنه
كما اعترف به هذا القائل وجعله مبنى دليله ولعل منشأ هذا القول توهم استلزام
كون عدد النواقص غير متناهية لكون مراتب تناقصها غير متناهية مع عدم علاقة
الاستلزام بينهما او قياس السلسلة المفروضة بالاجسام القابلة للانقسامات
الغير المتناهية على سبيل التناقص عند الحكماء النافين للجزء الذي لا يتجزى وتركب الاجسام
منها مع ظهور الفارق قوله فان قلت انما يلزم ما ذكرت من جواز اجراء الدليل
في التقديرين وترتب الاستحالة عليه لو كان العدد مركبا من الاعداد الذي تحت اذ لو لم
يكن مركبا منها لم يكن هناك مجموعات ولا تحقق الاثنين والثلثة وما فوقهما فلا يتصور
هناك التطبيق قوله فيتعدد تمام ماهية شيء واحد وذلك لانه لا معنى لتمام ماهية
الشيء الا مجموع اجزائه الكافية في وجوده فلو كان العشرة مركبة من جميع الاعداد
التي تحتها كان مجموع الخمستين اللتين تحتها تمام ماهيتها ضرورة كفايتهما في حصولها
وكذا كان كل واحد من مجموع الاربعة والستة ومجموع الثلثة والسبعة ومجموع الاثنين
والثمانية ومجموع الواحد والتسعة تمام ماهيتها لما ذكرنا بعينه وظاهر ان كل واحد من تلك

لا يخفى انه يلزم محذور ان آخران كون تمام ماهية شيء جزء لتمام ماهية ذلك الشيء وكون كل مرتبة زائدة على نفسها بل محذوران ثلاثة ثانيها لزوم استغناء الشيء عما هو ذاتي له لان مجموعا منها كاف في تقويمها فيستغني به عن عداه
عبد الرحمن

المجموعات مخالف ومغاير لما عداه فتركبها من جميعها ملزوم لكونها متعددة الماهية وبما قررنا ظهر انه لا يتوجه ما قيل انه لا يلزم من تركبها من جميع الاعداد التي تحتها كونها ذا ماهيات متعددة • بل اللازم من ذلك تركبها من جميع امور متخالفة الحقيقة كالحيوان المركب من العناصر المتخالفة الحقيقة • وانما يلزم تعدد ماهيتها اذا كانت مركبة تارة من خمستين مخصوصة وتارة من اربعة وستة مخصوصة وهكذا انتهى • واما ما قيل انه لا استحالة في كون الشيء الواحد ذا ماهيات متخالفة اذا كانت تلك الماهيات مشتملة بعضها على بعض على سبيل التبادل كما تحرر فيه فبحث آخر لا يضر الشارح المحقق كما لا يخفى **قوله** وح يكون كل مرتبة من الاعداد نوعا آخر متميزا عن سائر المراتب بخصوصية المادة فقط لا بصورة مغايرة لموادها • فيكون دخول الواحد في العدد هو بعينه دخول الاعداد التي تحته قيل سنح لي ان العدد يجب ان يكون له صورة نوعية وراء الوحدات • وذلك لان الوحدات يصدق عليها انها وحدة • اذ كل كلي كما يصدق على واحد من افراده كذلك يصدق على كثير منها على ما حققه الشارح العلامة في حواشيه على شرح التجريد وظاهر ان ما يصدق عليه الوحدة لا يصدق عليه الكم بعدم دخول الوحدة تحت الكم فلا يكون الوحدات بنفسها عددا او كما منفصلا بل لا بد لها في ذلك من صورة نوعية فثبت وجوب كون كل عدد ذا صورة نوعية انتهى خلاصته • اقول وانت خبير بانه لا منافاة بين صدق الوحدة على الوحدات وبين صدق الكم عليها اذ صدق الوحدة عليها انما هو بقيد الكثرة اعني انها وحدات كثيرة على ما حققه الشارح في حواشيه على شرح التجريد في مبحث العلة والمعلول • وظاهر ان صدق الوحدة عليها بهذا القيد لا ينافي صدق الكم عليها وكونها عددا بل تحقيقها كما لا يخفى • وانما المنافي لها كونها واحدا بقيد الوحدة وليس كذلك **قوله** ويكون هذا من خواص الكم المنفصل • اي ويكون كل مرتبة من مراتب الزيادة والنقصان نوعا آخر بسبب ازدياد اجزائه المادية ونقصانها من خواص الكم المنفصل فان مراتب الاجزاء المقدارية التي اشتمل عليها اقسام الكم المنفصل من الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان غير متخالفة بالماهية لما تقرر عندهم ان القسمة الفرضية في المقادير المتصلة انما تكون الى اجزاء متساوية في الماهية صرح بذلك الشارح العلامة في حواشي شرح التجريد في

بحث العلة والمعلول **قوله** ثم عدم تركب العدد من الاعداد التي تحته • يعني انه لا حاجة في اجراء هذا الدليل على التقديرين المذكورين الى التزام كون العدد مركبا من الاعداد التي تحته واثبات عدم كون مراتب الاعداد ذا صورة نوعية • بل يكفينا فيه كون معروض العدد مركبا مما تحته من المعدودات المعروضة لتلك الاعداد • اذ لا يتوجه على هذا التركب المنع المتوجه على تركب الاعداد مما تحته • فانا نعلم بداهة ان مجموع زيد وعمرو اعني معروض الهيئة الاثنينية الذي لا صورة نوعية له قطعا مغاير لمجموع زيد وعمرو وخالد اعني معروض الهيئة الثلثية وغير خارج عنه فيكون جزءا منه • ولا يتوجه ايضا منع كون تلك المعروضات موجودة فانه مكابرة مخالفة لحكم العقل على ما سيجيء **قوله** وعن مجموع اب ج د فلو لم يكن مجموع اب ج موجودا في سلسلة العلل مغايرا لكل واحد من الآحاد لما كان لما اختاره بعض المحققين وجه **قوله** على ما فصلناه في بعض رسائلنا • وهو رسالة القديمة في اثبات الواجب حيث قال فيها انه يجوز ان يكون ما فوق الواحد المعلول الاخير الى غير النهاية علة للمجموع وهو معلول لما قبله بمرتبة الى غير النهاية • وهكذا انتهى فلو لم يكن معروض العدد مركبا من المعروضات التي تحته ولم تكن تلك المعروضات موجودات اخر مغايرة لكل واحد واحد من آحاد السلسلة لما كان لتجويزهم في البرهان كون الجزء علة للمجموع وجه • ولما كان لاختيارهم في القدح فيه كون جزئه الذي هو ما فوق المعلول الاخير علة للمجموع وكونه معلولا لما قبله بمرتبة وهكذا الى غير النهاية ايضا وجه • وهكذا ينبغي ان يقرر هذا الكلام **قوله** وما يتوهم من انه ليس هناك الا الآحاد • اشارة الى رد ما زعم صدر المحققين من انه اذا لم يعتبر مع الآحاد الهيئة الاجتماعية والجزء الصوري لم يكن هناك موجود آخر فلا يكون معروضات الاعداد التي تحت عدد موجودة فلا يجري الدليل على شيء من التقريرين المذكورين في الامور الغير المترتبة • ووجه الرد ان العقل يحكم بالبداهة انه اذا وجد اثنان كزيد وعمرو يكون هناك موجود ثالث هو مجموع زيد وعمرو اعني معروض الاثنينية ضرورة وجود الكل عند وجود جميع اجزائه فكذا اذا وجد ثلث كزيد وعمرو وخالد يكون هناك موجود رابع وهو مجموع زيد وعمرو وخالد اعني معروض الثلثية • وهكذا فاذا وجد امور غير متناهية يكون معروضات الاعداد الغير المتناهية موجودة فيها فيجري فيها الدليل

وههنا شبهة مشهورة لابد من التعرض لها وهي انه اذا كان وجود الاثنين مستلزماً لوجود امر ثالث هو معروض الاثنينية • وكذا اذا كان وجود الثلث مستلزماً لوجود امر رابع هو معروض الثلثة • وهكذا الى غير النهاية لزم ان يكون وجود الاثنين مستلزماً لوجود امور غير متناهية • وذلك لان وجود الاثنين ح يكون مستلزماً لوجود امور غير متناهية معروض الثلثة ووجود معروض الثلثة يكون مستلزماً لوجود معروض الاربعة • وهكذا الى غير النهاية فيكون وجود الاثنين مستلزماً لوجود المعروضات الغير المتناهية لان المستلزم للمستلزم للشئ مستلزم لذلك الشئ • افيد في الجواب ان وجود الامر الرابع الذى هو معروض الثلثة اعتبارى محض لا تحقق له في الخارج اصلاً لانه اذا حصل من اعتبار كل واحد من آحاد الاثنين فيه مرتين مرة بالانفراد ومرة في ضمن الاثنين • وعندهم ان المفهوم الحاصل من اعتبار امر فيه مكرراً يكون اعتبارياً محضاً انتهى اقول وانت خبير بما فيه فان القول بوجود الامر الرابع في الخارج ليس باعتبار انه كذلك في الواقع • بل باعتبار انه لازم مما ذكر من ضرورة وجود الكل عند وجود جميع اجزائه من كون وجود الاثنين مستلزماً لوجود معروض الثلثية • وظاهر ان كون الامر الرابع اعتبارياً محضاً في الخارج لا يقدح في لزوم كونه موجوداً فيه بما ذكر • فالقول الحق في الجواب ان يخصص الاجزاء في المقدمة الضرورية القائلة لوجوب وجود الكل عند وجود جميع اجزائه بالاجزاء المتباينة التى يمكن انفكاك كل منها عما سواه في الذهن • وظاهر ان الجزء الرابع ليس من هذا القبيل ضرورة امتناع تصور الكل منفكاً عنه الجزء قوله فان قلت فعلى ما ذكرت • اى من بطلان الامور الغير المتناهية مطلقاً يلزم ان يكون معلومات الله تعالى متناهية يلزم ان يكون معلوماً • اى بحسب وجودها في علم الله تعالى فيلزم ان يكون علومه تعالى متناهية كعلومنا • والا اى لو لم يكن معلوماته متناهية بحسب هذا الوجود • بل كانت غير متناهية بحسبه انتقض البرهان به اى بكونها غير متناهية وتخلف مقتضاه عنه • فان مقتضاه بطلان الامور الغير المتناهية مطلقاً سواء كانت موجودة في الخارج او في العلم هكذا ينبغى ان يقرر هذا الكلام قوله وتحقيق علم الله تعالى يقتضى بسطاً في الكلام • قد حققناه في رسالتنا في اثبات الواجب وصفاته العلى وبسطناه هناك بسطاً فليرجع اليها قوله فان قلت معلوماته غير متناهية • وذلك للاحاطة علمه تعالى بالممكنات الغير المتناهية الموجودة والمعدومة

المفيد استادنا مولانا ميرزاجان سلمه

قوله بكون الممكنات المتصفة بالوجود الخارجى متناهية • يشير بهذا القيد الى ان جريان التطبيق في المعدومات انما يتاتى اذا كانت غير متناهية بحسب الوجود ولا يكفى فيه كونها غير متناهية بحسب ذواتها وانفسها فيكون الممكنات الغير المتناهية المعدومة معلومة له تعالى ولا ينتقض هذا البرهان قوله فانها ليست غير متناهية وان كانت غير واقفة عند حد • يعنى ان عدم وقوفها عند حد لا يقتضى كونها غير متناهية بالفعل • وذلك لان عدم وقوفها عند حد لا يقتضى الا كونها متجددة دائماً بمعنى عدم كون الاوقات الآتية الابدية خالية عن تجدد جمل متناهية منها • وظاهر ان دوام كونها متجددة بهذا المعنى لا يقتضى كون كل واحد من آحادها الغير المتناهية متجدداً بالفعل • بل انما يقتضى ان يكون بعضها متجدداً بالفعل • والمستلزم لبلوغ مجموع الآحاد المتصفة بالوجود الخارجى مبلغ اللاتناهى هو الاول دون الثانى • بخلاف ما اذا كان العالم قديماً ولم يكن للحوادث المتصفة بالوجود الخارجى مبدءاً فان تجددها في جانب المبدأ يكون بتجدد كل واحد من آحادها الغير المتناهية الماضية بالفعل فيكون مجموع الآحاد المتصفة بالوجود الخارجى بالغة مبلغ اللاتناهى فيجرى فيها التطبيق خذ هذا البيان • وعده من سوانح الزمان • قوله وفيما ذكرنا • وهو جواز كون علمه تعالى اجمالياً وواحداً متعلقاً بالمعلومات الغير المتناهية الموجودة والمعدومة في الخارج المتجددة الوجود عنده وبحسب علمه مخلص عن ذلك • وهو لزوم كون المتعلق بين العالم والمعدوم الصرف • وجه الخلوص هو ان تعلق علمه تعالى بالمعلومات المعدومة في الخارج على هذا لا يكون تعلقاً بالمعدومات الصرفة بل يكون تعلقه بها تعلقاً بالموجودات الذهنية المتجددة في الوجود قوله فيلزم المحذور • وهو عدم كون الله تعالى عالماً في الازل بالحوادث قوله قد حقق في موضعه ان العلم الاجمالى علم بالفعل • قيل حاصله انه لا حاجة في الجواب عن لزوم كون معلومات الله تعالى متناهية الى التزام كون علمه تعالى بها علماً اجمالياً حتى يحتاج الى اثبات كونه علماً بالفعل • بل يمكن ان يقال كما ان ذاته تعالى لا يدخل تحت تصاريف الزمان وجميع الازمنة حاضرة عنده مع جميع الزمانيات كل في وقته ونسبته الى الجميع على السواء كذلك صفاته تعالى ليست بزمانية اضافية كانت او حقيقية فتعلق الاضافة الازلية تعلقاً ازلياً بوجود المعلومات فيما لايزال كما تقول القائل بان علمه

وذكر ما يتعلق بهذا الكلام في الحاشية القديمة للتهذيب فارجع اليها منه

حضوري اذ جميع المعلومات حاضرة عنده من الازل الى الابد كل في وقته والحضور
بل الاحضار اضافة • وهذا الجواب من سوانح الوقت • ولعل هذا اسلم
مما اختاره الشارح من ان علمه تعالى اجمالي لما فيه ما فيه انتهى • اقول هذا السانح لا يصلح
للجواب اذ فيه اعتراف بما يدعيه السائل من عدم بطلان وجود الامور الغير المتناهية
مطلقا • وذلك لان بناءه على ادعاء كون المعلومات والحوادث اليومية الغير
المتناهية موجودة في الخارج في ازمنة غير متناهية موجودة حاضرة كل منها بجميع اجزائها
انفسها عنده تعالى ازلا وابدا • اذ حضور المعدوم الصرف بنفسه عنده تعالى بديهي البطلان
فضلا عن حضوره ازلا وابدا بل بناؤه على ادعاء اجتماع تلك الاجزاء في الوجود الخارجي
على ما لا يخفى على المتامل • وايضا كون ذاته تعالى بحيث يكون جميع الزمانيات مع ازمنتها
حاضرة عنده يغني عن اثبات صفة العلم وادعاء عدم كونها زمانية • ومما ذكرنا
ظهر حال كونه جوابا اسلم مما اختاره الشارح **قوله** وهو التعقل البسيط الذي
يجعله الفلاسفة مستفادة • حاصله انه تقرر عندهم ان علوم النفوس وتعقلها
الاشياء فايضة ومستفادة من المبادي العالية • وصرحوا بان المستفاد
منها هو العلم الاجمالي بالفعل • فلو لم الاجمالي علما بالفعل لم تكن النفوس عالمة بالاشياء
وعالمة اياها بما استفاده منها **قوله** قالوا والتعقل الاجمالي للمبادي هو الخلاق للصور
التفصيلية في الخارج • فلو لم يكن العلم الاجمالي علما بالفعل لم يكن هو في المبادي العالية
خلاقا للصور التفصيلية في الخارج ضرورة كون خلقهم وايجادهم اياها اختياريا
مسبوقا بالعلم **قوله** التعقل الاجمالي فينا ايضا مبداء للصور التفصيلية في
اذهاننا • فلو لم يكن التعقل الاجمالي فينا علما بالفعل لم تتات منه هذه المبدئية •
قوله ثم اقول كما ان البعد المكاني متناه الخ • لما زيف دليل الحكماء على مذهبهم
بوجوه متعددة بحيث لم يبق لاعتماد العقل عليه مجال • ولكن بقي بعض ما يمكن
ان يتشبث به العقول المشوبة بالاوهام • فتميل الى مذهبهم كالامتداد الزماني
وتقدم بعض اجزائه على بعض وتقدم الواجب تعالى عليه اراد ان يبين حال ذلك الامتداد
وكيفية تقدم بعض اجزائه على بعض وتقدم الواجب تعالى عليه على وجه لا يبقى للتشبث
به وباحواله الى الركون اليه ايضا مجال • فمهد لذلك مقدمات • وقال كما ان

البعد المكاني متناه الخ • والى ما ذكرنا اشار بقوله فيما بعد وهذه مقدمات اذا الاحطنا
الذكر الخ • هكذا ينبغي ان يفهم هذا الكلام **قوله** الا اذا كان له راسم موجود •
وذلك الراسم عندهم هو الآن السيال الذي هو موجود في الخارج ومنطبق
على الحركة التوسطية الموجودة في الخارج فانه كما ترسم الحركة التوسطية في الخيال
الحركة بمعنى القطع كذلك يرسم الآن السيال هذا الامتداد الغير المتناهي على هذا
الوجه في الخيال • وظاهر ان هذه الحركة الموجودة لا تنافي الاجسم قديم متحرك بها
فهذا الامتداد الغير المتناهي وان لم يكن موجودا في الخارج لكن ارتسامه في الخيال على هذا
الوجه يقتضي وجود الحركة والمتحرك القديمين عندهم فمنع الشارح رحمه الله تعالى في الحقيقة
منع لهذا الاقتضاء **قوله** واذا كان الزمان متناهيا لم يكن شيء قبله • اي قبلية
زمانية لا لاجل ان الزمان غير متناه فلا يتصور كون شيء قبله • بل لاجل انه
لا يكون ح قبله زمان يوجد القبل فيه ويتقدم بسبب وجوده فيه عليه
قوله لا لان المكان غير متناه • اي عدم كون شيء من الخلاء والملاء عندهم
فوق المحدد للجهات الذي هو فلك الافلاك • ليس لاجل ان المكان هو البعد
الفضاء غير متناه ضرورة كون الابعاد متناهية • بل لاجل انه لا فوق هناك
فان الفوق انما يتحدد ويتعين بالمحدد وبسطحه المحدب • كما ان التحت انما يتحدد بمركزه
الذي هو مركز عالم الجسمانيات **قوله** فانه تعالى متقدم على الزمان لا بالزمان •
اي ليس تقدمه تعالى عليه تقدما زمانيا ليستلزم هذا ان يكون قبل كل زمان
زمان ويكون الزمان ممتدا الى غير النهاية • وذلك لما مر من كونه تعالى متعاليا
عن الزمان غير واقع فيه **قوله** ولا يبعد ان يسمى تقدما ذاتيا كما ذكره
المتكلمون • اثبت المتكلمون قسما آخر من التقدم مغايرا للاقسام الخمسة
المشهورة • وذلك كتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض فانه تقدم لا يجامع
المتقدم معه المتاخر • وليس زمانيا لعدم وقوع المتقدم والمتاخر في الزمان ولا بالعلية
ولا بالطبع لكون الزمان متصلا واحدا وكون اجزائه متساوية في الماهية وعدم
اولية علية بعضها لبعض من دون العكس • ولا بالشرف ليتشبه اجزائه
في الفضيلة ولا بالرتبة لعدم ترتب اجزائه حسا ولا عقلا • ومن ذلك امكنهم

التقدم بالعلية تقدم المؤثر على الاثر والطبعي تقدم المحتاج اليه على المحتاج كتقدم الواحد على الاثنين والذاتي عند الحكماء يعمهما ولا يعدو وعند المتكلمين قسم سادس وتقدمه تعالى على الزمان منه بهذا القسم عندهم كتقدم بعض اجزائه على بعض وتقدم عدمه عليه مع ان تقدمه تعالى عليه يجوز ان يكون بالطبع وبالعلية ايضا تحيى الدين

القول بحدوث الزمان وتقدم عدمه عليه • واما الحكماء فقالوا ان هذا التقدم تقدم زماني عارض لاجزاء الزمان اولا وبالذات ولما عداها بواسطتها ووقوعه فيها فعدم الزمان لكونه غير زمان لا يتصور تقدمه على وجوده • والا لكان قبل وجود الزمان زمان وانه محال **قوله** اى العدم الطارى على الوجود • يعنى ان الفناء ليس عبارة عن العدم مطلقا سواء كان عدما سابقا او لاحقا والا لكان اثبات كون العالم حادثا مغنيا عن اثبات كونه قابلا للفناء • ولما امكن ايضا اختلاف المتكلمين القائلين بحدوثه فى وقوع فنائه بل هو عبارة عن العدم اللاحق • ولذا امكنهم الاستدلال عليه بان العدم اللاحق كالعدم السابق فما صح عليه احدهما صح عليه الآخر **قوله** بل هو هالك ازلا وابدا • فوجودات الاشياء المحسوسة ليس الا كالوجودات التى لعكوس شخص واحد فى مرايا متعددة او كالوجودات التى للشئ المرتسم فى الخيالات المتعددة او كالاظلال المرئية فى مقابلة الاضواء على ما قال بعض العارفين **شعر** كل ما فى الكون وهم او خيال • او عكوس فى المرايا او ظلال • وحاصل ما اتفق عليه العارفون هو ان جميع الممكنات هالكة لا وجود لها حقيقة انما الموجود هو الله تعالى تجلى فيها كما تجلى الشخص فى المرايا المتعددة وليس لها جهة فى الموجودية سوى هذا التجلى • ومن هذه الجهة يطلق عليها لفظ الموجود • قال البيضاوى رحمه الله تعالى عند قوله تعالى • كل من عليها فان • ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام ولو استقريت جهات الموجودات وتفحصت وجوهها وجدتها بأسرها فانية فى حد ذاتها الا وجه الله تعالى اى الوجه الذى يلى جهته انتهى **قوله** ثم اشار الى مسئلة اخرى • اى غير متعلقة بالعالم وعدمه **قوله** اى اجمع اهل الحق لما كان المجمعون فى هذا الاجماع بعض المجمعين فى الاجماعين الاولين قال كذلك تنبيها على ذلك **قوله** وفى ههنا تعليلية • لا ظرفية اذ لا معنى لكون النظر فى نفس معرفته تعالى على انه غير واجب اصلا اتفاقا • وقوله كما فى قوله عليه السلام عذبت امراة فى هرة اى لاجل حبس هرة اشارة الى ما يصح حمل فى ههنا على التعليلية **قوله** لان البساطة العقلية تحتاج الى البرهان • يعنى ان المانع من التحديد انما هو البساطة العقلية دون الخارجية والثابت بالبرهان هو البساطة

الخارجية

قال الله تعالى كل من عليها فان ويجوز ان يكون المراد من الفناء هو فناء الصفات • لا فناء الذات • قال الله تعالى يوم تبدل الارض الاية قال بعض المفسرين المراد بتبديل الارض تبدل صفات الارض لا تبدل الارض • فعلى هذا يجوز ان يكون المراد من الهلاك هلاك الصفات لا هلاك الذات بل الباقى على صفاته هو الله تعالى

الخارجية دون العقلية • فيجوز كونه تعالى مركبا من الاجزاء العقلية وتحديدها بها • قال الشارح رحمه الله تعالى فى بعض تصانيفه ويمكن ان يستدل على نفى التركيب الذهنى بان وجود الجنس والفصل واحد وهما متعددان • اما الاول فلصحة الحمل واما الثانى فظاهر فوجودهما لا يكون عينهما كما لا يكون • وقد ثبت ان وجود الواجب عينه فلا يجوز كونه مركبا منهما • هذا من سوانح الوقت • فتدبر فيه انتهى ولما كان بناء هذا الاستدلال على المقدمات التى كان للبحث فيها مجال ولانه يمكن ان يقال ان تعدد الجنس والفصل وتميز كل منهما عن الآخر انما هو فى العقل فقط لما تقرر انهما متحدان فى الخارج ذاتا ووجودا فيجوز ان يكون وجودهما عينهما بهذا الاعتبار فلا ينافى ذلك ما ثبت من كون وجود الواجب عينه على ما اشار اليه بقوله فتدبر فيه اشار ههنا الى احتمال كونه تعالى مركبا من الاجزاء العقلية وجواز التحديد بها **قوله** اذ لا دليل على امتناع افادته الكنه فى شئ من المواد • بل يجوز ان يكون لبعض العرضيات علاقة مع معروضه بحيث ينتقل بها الذهن من ذلك العرض الى معروضه • وما حققه رحمه الله تعالى من ان تصور الشئ بالوجه ليس تصور الذلك الشئ حقيقة لا ينافى ذلك لجواز ان يكون تصوره مغايرا لتصوره ومستلزما له كما فى تصور الملزومات بالنسبة الى تصور لوازمها البينة **قوله** وربما يحصل البداهة بعد تهذيب النفس بالشرائع الحقة وتجريدها عن الكدورات البشرية والعوائق الجسمانية • اقول قد يستدل على امتناعها بانه لا شك فى انه تعالى اشد تجردا وتنزها عن جميع النفوس المجردة البشرية وغيرها مهذبة او غيرها • ولا شك ايضا فى ان ما هو انقص تجردا وتنزها لا يتمكن من ان ينال ويعرف كنه ما هو اشد تجردا وتنزها منه فانه كما لا يمكن للماديات ادراك المجردات كذلك لا يمكن لما هو انقص تجردا ادراك كنه ما هو اشد تجردا منه فان الانقص بالنسبة الى الاشد كالمادى بالنسبة الى المجرد يظهر ذلك مما صرحوا فى مراتب ادراك الحواس الظاهرة والباطنة والنفس اذا تقررت المقدمتان فنقول كل نفس من النفوس انقص تجردا وتنزها من شئ هو الواجب تعالى وكل ما انقص تجردا وتنزها من شئ يمتنع عليه ان يعرف الواجب تعالى بالكنه

ويبني عن صحة ما قلناه خطاب النبي عليه السلام في هذا المقام بلفظ السبحان
المنبئ عن تنزهه تعالى بالتنزه عن الاعيان. وعن كونه ما نفاه عن العرفان. ويصدقه
جعل الصديق رضي الله عنه سبب عدم حصوله العجز قوله قال الصديق
رضي الله عنه العجز عن درك الادراك ادراك. وفي القاموس الدرك التبعة و
اقصى قعر الشيء. قال الامام قال ابو الليث الدرك اقصى قعر الشيء كالبحر ونحوه انتهى فلعل
المراد بدرك الادراك اقصى مراتب الادراك وهو ادراكه تعالى بالكنه فالمعنى فان
عجز العقول عن ادراك كنه الواجب تعالى وامتناع حصوله لها اياه تعالى بعنوان يمتاز
هو بهذا العنوان عن جميع ما سواه وهو انه يمتنع ادراك كنهه بخلاف ما سواه خذ هذا
البيان. وعده الصفا من سوانح الزمان قوله ويل لمن لاكها بين لحييه
الحديث. اي ويل لمن مضغ وعلك الايات التي جعلها دلائل معرفة الله تعالى بين
جانبي فمه ولم يتفكر في شيء منها وتلك الايات والعلامات الدالة على معرفة الله
تعالى هي السموات بما فيهما من عجائب الفطرة ودقائق الحكمة التي يتحير الواقف
عليها قائلا ربنا ما خلقت هذا باطلا والارض بما عليها من عجائب الخلقة وظهور
اثار الرحمة من احيائها بتفجير العيون واخراج انواع الحبوب الماكولة والازهار
الملونة والنباتات المختلفة والجنات الملتفة وغيرها اذ يتوصل بصحيح النظر
في كل منها الى اثبات الصانع مع صفاته العليا من الوجود والحياة والعلم والقدرة و
الارادة وغيرها من الصفات السلبية. ومن قال ان هذه الادلة كلها انما تدل على ان
النظر واجب. اما النظر في وجوده ووجوبه بالتفصيل الذي مر ذكره واجب
فلا دلالة عليه في هذه الاثار انتهى فقد اشتبه عليه المط والمدعى في هذا المقام
فظن من قول الشارح والمراد بمعرفته ههنا التصديق بوجوده ووجوبه وسائر
الصفات وليس كذلك اذ المدعى ههنا ليس الا وجوب النظر في دلائل
معرفته تعالى لتحصيل تلك المعرفة. وقول الشارح والمراد ههنا التصديق بوجوده
الى بيان للمعارف المستفادة من الاثار المنظور فيها فتدبر قوله لان شكر
المنعم واجب عقلا. قالوا ان شكر الله تعالى وكذا دفع الخوف عن النفس واجبان
عقلا وهما يتوقفان على معرفة الله تعالى وهي متوقفة على النظر لانها ليست

الا ان المدعى ههنا
هو كون النظر واجبا
في وجوده صح

وذلك لان هذه الاثار ليست دلائل وجوب النظر
اصلا بل هي دلائل معرفة الله تعالى التي يتحصل
بصحيح النظر في كل منها اليها على ما بينا ودليل
وجوب النظر فيها هو الامر بالنظر فيها بقوله تعالى
فانظروا الى اثار رحمة الله تعالى وقوله تعالى. انظروا
ماذا خلق السموات والارض. فان كلا من هذين
الامرين للوجوب على ما ظهر من النبي صلى الله عليه وسلم
من الوعيد بترك التفكر فيها

ضرورية وكل مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق وهو ما لا يكون وجوبه مقيدا
بمقدمة فهو واجب كوجوبه ان عقلا فعقلا وان شرعا فشرعا. فالنظر
في معرفة الله تعالى لكونه مقدورا يتوقف عليه الواجب المطلق العقلي يكون
واجبا عقليا قوله قلت دعوى البديهة بالنسبة الى جميع الاشخاص في
محل المنع. يعني ان المراد من كون النظر واجبا في معرفة الله تعالى انه واجب في الجملة
فالمنافي له هو كون وجوده بديهيا بالنسبة الى جميع الاشخاص وكونه بديهيا
في محل المنع قوله فالنظر في سائر صفاته الخ. يعني ان المراد من النظر في معرفة
الله تعالى اعم من ان يكون في ذاته او في صفاته فكون وجوده تعالى بديهيا انما ينافي
الاحتياج الى النظر في ذاته فلا ينافي الاحتياج اليه في سائر صفاته قوله
ولعل الحق ان النظر الخ. هذا التحقيق للمقام بان النظر في المعارف الالهية
لا يجب على كل واحد من المكلفين وجوبا عينيا الا فيما هو نظري بالنسبة الى ذلك
الواحد. فلو كان بعض تلك المعارف بديهيا بالنسبة اليه لا يكون النظر
في ذلك البعض واجبا عليه. وكذا لو كان جميعها بديهية بالنسبة الى بعض
الاحاد كالمجردين عن جلابيب الابدان والعوائق الجسمانية لا يكون
النظر واجبا عليهم اصلا. نعم تجب على كل واحد من المكلفين وجوبا كفائيا
معرفة تفصيل الدلائل بحيث يقدر مع ذلك التفصيل على ازالة الشبهة
الطارية على عقائدهم والزام المعاندين. وارشاد الطالبين للطريق
المستقيم قوله والى الله المشتكى من زمان انطمس فيه معالم العلم والفضل
الخ. ولا نرى انه افضل زماننا فنحن احق بهذا المشتكى قوله ولم ينقل من احد
منهم انهم كلفوا المؤمنين بالنظر والاستدلال. فلو كان النظر والاستدلال في المعارف
الالهية واجبا على المؤمنين لكان النبي عليه الصلاة والسلام واصحابه رضي الله عنهم ان يكلفوا
المؤمنين به كتكليفهم اياهم بسائر الواجبات قوله بل كلفوهم اولا بالاقرار
والانقياد. حاصله انه ليس على النبي عليه السلام واصحابه رضي الله عنهم الا تكليفهم
بان يقروا على حقيقة جميع ما جاء به النبي عليه السلام وينقادوا للاوامر والنواهي
وتعليمهم ما يجب اعتقاده في حق الله تعالى وصفاته. وقد فعلوا ذلك على ما يشهد

الاخبار والاثار • ولا يلزم من عدم تكليفهم اياهم بالنظر عدم وجوب النظر في
المعارف الالهية مطلقاً لجواز ان يكون عدم تكليفهم بالنظر في المعارف
الالهية بسبب كون تلك المعارف حاصلة لهم من طريق التعليم المغني عن
ترتيب المقدمات وتهذيب الدليل على الوجه المعتبر الذي يوافق القوانين
المنطقية • واما احتياجهم في ازالة الشبهة والشكوك الممكنة التطرق
لعقائدهم وفي ارشاد المسترشدين فانما هو الى الادلة الاجمالية • وقد كانوا متمكنين
بها ويدل على كون الادلة الاجمالية كافية قول الصادق رضي الله عنه والعارف و
الاعرابي **قوله** الفجاج • هي الطرق الواسعة والطرق التي تكون بين الجبلين •
قوله بما يبلج به • البلوج هو الاضاءة والاشراق **قوله** قلت على ما ذكره
اي من كون القصد الى النظر اول الواجبات وتوقف جميع الافعال
الاختيارية على القصد يلزم ان يتوقف القصد الى النظر الذي هو اول
الواجبات لاجل كونه فعلا اختياريا على قصد آخر فان كونه واجبا ومامورا به
يستلزم كونه فعلا اختياريا اتفاقاً وتوقف جميع الافعال الاختيارية
على قصد يستلزم توقفه ايضاً على قصد آخر فذلك القصد الآخر لكونه
واجبا وفعلا اختياريا يتوقف ايضا على قصد ثالث فهكذا فيلزم
التسلسل والدور • وبما قررنا ظهر ان منشأ هذا الايراد مجموع القولين اعني
القول بكون القصد الى النظر واجباً • والقول بكون القصد من مبادي الاختيارية
لا واحد منهما كما زعم بعض الناظرين **قوله** ولا مدخل للاختيار في الشوق
والارادة • فلا يصح كون شيء منهما واجبا ومامورا به فلا يجوز ان يراد بالقصد
الذي جعلوه اول الواجبات احد هذين الامرين • وظاهر انه ليس هناك
امر آخر مغاير لهذين الامرين يكون صادراً عن الفاعل المختار باختياره
يسمى قصدا ويجعل اول الواجبات فالقول بكون القصد اول الواجبات
باطل قطعا **قوله** فيحتمل الخلاف • وهو ان يكون اول الواجبات
معرفة الله تعالى او النظر في معرفته او الجزء الاول من النظر **قوله** فان ايجاب
الشيء يستلزم ايجاب ما يتوقف عليه الشيء بايجاب ذلك الشيء

كالسبب المستلزم فان ايجاب القتل الذي هو ازهاق الروح ايجاب
لسببه الذي هو ضرب السيف اذ هو المقدور دون الازهاق او بايجاب
آخر غير ايجابه كما في الشرائط فان ايجاب الصلاة ليس ايجابا للطهارة بل
هي واجبة بايجاب آخر فان كلاً منهما مقدور في ذاته فيصح ايجاب كل منهما
بايجاب على حدة **قوله** لا لما قيل من ان التكليف بالمشروط والكل الخ • حاصله
ان عدم الفرق بين السبب المستلزم وغيره من الشرط والجزء في الكون
واجبا انما هو لاجل ما قلنا من ان ايجاب الشيء يستلزم ايجاب
ما يتوقف عليه الشيء بداهة سواء كان سببا مستلزما
او غيره لا لاجل من قيل من ان التكليف بالمشروط والكل بدون التكليف
بالشرط والجزء تكليف بالمحال • فان استحالة هذا التكليف وكونه تكليفا
بالمحال مم بل لا استحالة فيه قطعا بل انما المحال هو التكليف بالمشروط
والكل مع التكليف بعدم الشرط والجزء واين هذا من ذاك **قوله** لانه
يستلزم تحقق الخ • متعلق بقوله بل المحال هو التكليف الخ ودليل على كون
هذا التكليف محال قطعاً غير قابل للمنع اصلا • واما ما قيل انه متعلق بالمحال
في قوله فغير محال ودليل الاستحالة وان النفي المستفاد من قوله غير وارد
على الدليل • وان حاصل الكلام هو ان التكليف بالمشروط والكل بدون
التكليف بالشرط والجزء غير محال بهذا الدليل بل بدليل آخر هو عدم الفرق
بين السبب المستلزم وغيره فمع استلزامه لكون كلام الشيخ ملغزاً
يرده ما سبق من منع استحالة هذا التكليف مطلقا وحصره الاستحالة
في التكليف بالمشروط والكل مع التكليف بعدم الشرط والجزء على ما افاد
ضمير الفصل وتعريف الخبر باللام ولفظة انما على ما في بعض النسخ وفي بعض النسخ
لانه لا يستلزم تحقق وجوب الملزوم وهو المشروط والكل بدون وجوب
اللازم اعني الشرط والجزء وهو غير محال بداهة فعلى هذا يكون علة لقوله غير محال
قوله ولعلهم ارادوا بالفعل ههنا هو الاثر المترتب على الفعل • دفع لما يرد
على المعتزلة من ان النظر وان كان من مقولة الفعل الذي هو التأثير لكن العلم

حيث قال فيما لانم الاستحالة مطلقاً
مع الله بهذا الدليل او بغيره • عبارت

ففي هذه النسخة الاخيرة بحسب ما جاء هو
في قوله وهو غير محال الى التحقق الذي في قوله
لانه لا يستلزم الخ • الى الاخر

ليس من هذه المقولة • بل هو اما من مقولة الكيف او الانفعال او الاضافة
فكيف يصح عده من الافعال المتولدة • ووجه الدفع انهم لم يريدوا بالفعل ههنا
معناه المتبادر الذي هو التأثير • بل ارادوا به الاثر المترتب على التأثير فانه قد يطلق
عليه ايضاً • ويؤيد هذه الارادة تمثيلهم الفعل المتولد بحركة المفتاح التي هي الاثر
لا التأثير قوله عند الاستعداد التام من القابل واجب عندهم وذلك
لقولهم بكون المبدأ الفياض خيراً او جواداً اذ عناية وكون الوجود خيراً محضاً
حق نبندد در بروى هيچكس • اين سخن آزادگان دانند بس •
قوله ولا يصح هذا المذهب مع القول باسناد جميع الممكنات الخ • يعني ان
اختيار الامام هذا المذهب مناف لقوله بكون جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى
ابتداء وكونه تعالى قادراً مختاراً صحيح الفعل والترك • ووجه المنافاة فهو ان كونه تعالى
مبدأ بالاختيار لحصول جميع الاشياء من غير مدخلية امر آخر في شيء منها اصلاً
يقتضي عدم كون حصول شيء ما منها واجباً عن شيء اصلاً لا عنه تعالى لكونه
مختاراً ولا عن غيره لعدم مدخليته فيه اصلاً • وكون العلم حاصلاً عن النظر
وجوباً عقلياً كون لحصول بعض الاشياء عن بعض وجوباً فيكون منافياً له و
هو ظاهر • هذا ما قصده صاحب المواقف لا ما زعمه بعض الناظرين •
قوله ولا يلزم من ذلك توقف حصوله على النظر الخ • ولا يلزم من كون العلم
الحاصل بقدرة الله تعالى لازماً للنظر بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلاً ان يكون
حصوله عن الله تعالى موقوفاً على النظر ويكون للنظر مدخل فيه فيكون هذا
منافياً للقول باسناد جميع الممكنات اليه تعالى ابتداء • بل اللازم من
ذلك ان يكون بعض افعاله تعالى وهو العلم لازماً لبعض افعاله الآخر وهو النظر
فاندفع ما اورد صاحب المواقف على الامام بقوله ولا يصح هذا المذهب مع
القول الخ قوله ومن البين ان الاشعري لا ينكره • اشار الى ما قاله الشريف
قدس سره من كون هذا المذهب منافياً لمذهب الاشعري قوله فلا يرد
ايجاد البياض اي اذا تقرر ان الاشعري انما ينكر التوقف على غير ارادة الله تعالى
ولا ينكر كون بعض الاشياء لازماً لبعض فلا يرد على الاشعري ان ايجاد البياض

في

في الجسم يتوقف بالضرورة على ازالة السواد عنه • وقاعدته تقتضي ان لا يتوقف
هذا الايجاد على هذه الازالة • وذلك لان تعلق الارادة بايجاد البياض
في الجسم لا يتوقف عنده على ازالة السواد واعدامه عنه بل يستلزم
ان يتعلق الارادة باعدامه عنه قوله وظاهر كلام الاشعري رض • اشار
بقوله وظاهره الى جواز حمل استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء على عدم
كون غيره تعالى مؤثراً في شيء • فعلى هذا لا يكون كلام الاشعري منافياً للتحقيق
مذهب الحكماء على ما صرح به الامام في مباحث المشرقية • ولا يرد على الامام
ما اورده صاحب المواقف من عدم صحة مذهبه مع القول باستناد جميع
الممكنات اليه تعالى ابتداء وكونه قادراً • ولا يرد عليه ايضاً ما اورد الشريف
قدس سره من منافاة مذهبه لمذهب الاشعري على ما لا يخفى قوله واثباته
للحركة السرمدية الدورية مبني على مذهبهم • اي على مذهب الفلاسفة لا على مذهب المتكلمين
القائلين بحدوث العالم • او لا على ما هو الحق عنده من حدوثه لكن قوله والحق عندي الخ
يأبى عن هذا كما لا يخفى قوله قلت لعلهم يدعون ظن التناسخ لا العلم الخ قلت
لعلهم يدعون ايضاً ظن انحصار طريق العلم في الحواس لا العلم به فان الانحصار
ليس محسوساً ايضاً فهم كيف يجوزون غير المحسوس معلوماً تدبر قوله والمهندسون
انكروا افادته العلم في الالهيات • دون الهندسيات والحسابيات
لانها علوم قريبة من الاذهان متسقة منتظمة فلا يقع فيها غلط قوله فما ظنك
باحوال الصانع وصفاته • قال السيد الشريف وهذا من قبيل التنبيه
بالادنى على الاعلى لا من القياس الفقهي كما ترى قوله بالاليق والاحرى اي بذاته
وصفاته وافعاله قوله لان كثرة الخلاف لا تدل على عدم حصول العلم
لجواز ان يكون حاصلاً بالنظر الصحيح من تلك الانظار ولم يثبت مما ذكر ثم ان هناك
نظراً صحيحاً لا يفيد العلم بل يثبت ان تميز النظر الصحيح عن غيره مشكل • وفي
الالهيات اشكل ولا نزاع فيه • انما النزاع في كون النظر الصحيح غير مفيد
للعلم قوله وكون الهوية قريبا من المدرك لا يستلزم سهولة ادراكه •
كما ان قريب المبصر من البصر لا يستلزم سهولة ابصاره • بل قد يوجب عسر ابصاره •

بل عدمه • قال المتألهون ان عدم ادراكه تعالى لاجل كونه اقرب الينا قوله فلا يلزم
من عدم ادراكه ان لا يكون الابعد مدركا • لجواز ان يكون عدم ادراك القريب
لعروض مانع عن ادراكه مع كون قربه متقضيا لسهولة حصوله فان وجود المقتضى
لا يوجب دفع المانع ولا يكون للابعد ذلک المانع فيحصل ادراكه ولو بعسر هكذا
ينبغي ان يفهم هذا الكلام قوله على ان هذا الدليل لو تم لدل على عدم حصول
العلم في الهندسيات ايضا • وذلک لان مدار هذا الدليل على ما مر
على التنبيه بالادنى على الاعلى • فنقول ان اقرب الاشياء اليهم وهو
هوياتهم اذا تكن معلوما لهم كانوا عاجزين عن معرفته • فما ظنک بالهندسيات
واحوالها التي هي ابعد منهم من هوياتهم • وهذا الوجه مع ظهوره خفي على بعض
الناظرين قوله قلت هذا انما يدل على العسر دون الامتناع • اى ما ذكر
من الاحتياج الى المعلم ووقوع الخلاف الكثير في معرفة الله تعالى • وعدم
تميز النظر الصحيح عن فاسده لا يدل الا على عسر حصول هذه المعرفة وعدم
افادة كل نظر هذه المعرفة وعدم افادة كل نظر هذه المعرفة الذى لا نزاع فيه
ولا يدل على امتناع حصولها وعدم افادة الانظار الصحيحة اياها الذى هو
المتنازع فيه قوله لدل الاختلاف في الاحتياج الى المعلم على عدم
العلم به • يعني انهم اختلفوا في الاحتياج الى المعلم كما اختلفوا في معرفة الله تعالى
فلو كان اختلاف الناظرين الكثيرين في شيء دالا على عدم العلم الواحد منهم
بذلک الشيء كما قالوا في معرفة الله تعالى كان الاختلاف في الاحتياج الى المعلم
دالا على عدم علمهم بالاحتياج الى المعلم لكثرة مخالفيهم مع انهم قاطعون
بكون المعلم محتاجا اليه في المعارف الالهية هكذا ينبغي ان يقرر هذا الكلام
على ما لا يخفى على ذوى الافهام قوله وهم وان سلموا حصول العلم بدون
المعلم • فان بعضهم قالوا بان النظر الصحيح في مقامات اثبات الصانع
وصفاته يستلزم العلم بنيا بحهم لكن العلم الحاصل بالنظر وحده لا يفيد النجاة
في الآخرة • ولا يكمل بالايمان في الدنيا • الا يرى الى قوله صلى الله عليه وسلم امرت ان
اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله • مع ان كثيرا منهم يقولون بالتوحيد

وهو مولانا يوسف حيث منع جريان الدليل بانه يكون الخلاف في الهندسيات مثل الخلاف في الالهيات ظاهر الانتفاء •

لكنهم

لكنهم لما لم يأخذوا ذلک منه صلى الله عليه وسلم ما كان يقبل قولهم • فما ذكرنا من الدليل
وهو قولنا لانا نعلم بالضرورة ؟ لا يصير حجة على هذا البعض قوله
قلنا كفى بصاحب الشرع معلما وبالقران اماما • يعني انا نسلم ان العلم
الحاصل بالنظر وحده لا يفيد النجاة في الآخرة ما لم يؤخذ من الشرع • والمعلم لكن
لا نسلم الاحتياج في هذا الاخذ الى المعلم الذى هو الامام المعصوم بل يكفي
لهذا الاخذ المعلم الذى هو النبي صلى الله عليه وسلم صاحب الشرع والامام الذى
هو القران المأخوذ للاحكام والمعارف كلها قوله فتعين الثالث
وهو ان ينتهي الى محدث قديم فيكون لم يزل ولا انه لا يزال فلما تقرر عندهم
ان كلما ثبت قدمه امتنع عدمه قوله فيكون حادثا • وانما احتيج الى هذا المقول
لان بناء هذا الدليل على كون علة الاحتياج الى العلة هو الحدوث وحده او
مع الامكان شطرا او شرطا • ولذا علل حدوثه بكون المقدم منافيا للتاثير بخلاف
الدليل الثاني المشار اليه في قوله • ولو جوز التاثير في القديم فلا بد ان ينتهي الخ
فان بناءه على كون علة الاحتياج الى العلة هي الامكان وحده • وبما ذكرنا
ظهر انه لا وجه لما قيل انه لا حاجة لاثبات وجوب الوجود الى قوله فيكون
حادثا قوله لان القديم ينافي التاثير فيه عندهم • وذلک لان
التاثير في القديم ايجاد للموجود وتحصيل للحاصل وهو محال عندهم • واما
الحكماء فيمنعون استحالة تحصيل الحاصل مطلقا • ويقولون ان المحال
هو تحصيل الحاصل الذى لو لم يكن هذا التحصيل لكان حاصلا • واما تحصيل
الحاصل بهذا التحصيل فليس بمحال • وتحصيل الممكنات القديمة
من هذا القبيل قوله فيحتاج الى محدث فلا يكون منتهى المحدثات وقد
اثبتنا انه منتهاها هف قوله ولو جوزنا التاثير في القديم فلا بد
ان ينتهي الى الواجب ايضا • يعني ان لنا في اثبات وجوب وجود
الصانع القديم شيئين • احدهما امتناع كون القديم ممكنا واثرا للغير
وثانيهما وجوب انتهاء المؤثرات الى ذلک الصانع القديم • فلو قطعنا
النظر عن الشيء الاول • وجوزنا كون القديم اثرا على ما ذهب اليه الحكماء اثبتنا

للغير لكونه اثرا

اى الغير الى كالعقول العشرة عند الحكماء فانها قديمة عندهم واثر الله تعالى

ذلك الشيء الثاني من غير حاجة الى الاول **قوله** ان يكون الذات علة تامة لوجوده • فان المعلول يجب عند تحقق علته التامة **قوله** فان قلت ان اريد بالوجود • اى ان اريد بالوجود الذى هو عين الواجب المعنى المشترك بين جميع الموجودات المتصورة بالبداهة المسمى بالوجود اتفاقاً فلا شك ان هذا المعنى لاشتراكه بين جميع الموجودات لا يصلح ان يكون عين شيء منها فضلاً عن الواجب • وان اريد به معنى آخر اصطلح الفلاسفة على تسمية بالوجود فيكون النزاع بين جمهور المتكلمين وبين الفلاسفة لفظيا فان جمهور المتكلمين لا يدعون الا كون المعنى المشترك زائدا فى الواجب وكون ذات الواجب علة تامة له ولا يدعون عدم كون غير هذا المعنى عينا للواجب **قوله** وهو الواجب ذاته بذاته • اى لا الاثر المعلول لذاته ولا الذات سبب تاثيرها فيه كما ذهب اليه جمهور المتكلمين فيكون النزاع بينهما معنويا **قوله** وفى الممكنات اثر الفاعل • قال الشارح رحمه الله تعالى فى حاشية شرح التجريد ومعنى كون الممكن موجودا انه معروض لحصة من الوجود المطلق بسبب غيره بمعنى ان الفاعل بجعله بحيث لو لاحظه العقل انتزع منه الوجود فهو بسبب الفاعل متصفة بهذه الحيثية لا بذاته بخلاف الاول تعالى فانه بذاته كذلك • وقال ايضا الامر الذى هو مبدأ انتزاع المحمول اعنى الوجود فى الممكنات ذاته بحيثية مكتسبة من الفاعل وفى الواجب ذاته بذاته **قوله** لما كانت الذات علة للوجود بكون الذات بذاته مبدأ لانتزاع ذلك المفهوم • اى بكون الذات بذاته كذلك لا بسبب الفاعل ولا بسبب حيثية مكتسبة من الغير كما فى الممكنات **قوله** قلت القائلون بالعينية استدلوا على بطلان هذا المذهب • فكيف يتصور عدم بقاء النزاع بين الفريقين • وحاصل الجواب هو ان كون الذات علة للوجود وان كان مصححا لكونه بذاته مبدأ لانتزاع الوجود بالمعنى الذى مر الا انه يستلزم ان يكون هناك امر آخر وراء الذات وهو الوجود والقائلون بالعينية ينكرون كون الوجود مغايرا للذات • فمعنى كون الذات

بذاته مبداء لانتزاع الوجود عندهم يرجع بالحقيقة الى كون الوجود الخاص القائم بذاته مبداء بذاته لانتزاع الوجود المطلق • وعند القائلين بالزيادة يرجع حقيقة الى كون الذات المغاير لوجوده الخاص بذاته وبكونه علة له مبداء لانتزاع ذلك الوجود • وهذا ليس من كون الذات بذاته مبداء لانتزاع الوجود على ما صرح به رحمه الله تعالى بقوله • فكونه بذاته مبدا لانتزاع ذلك المفهوم لا يتصور بتلك الطريق • ومما يتنبه ظهر بطلان ما قيل لا يخفى ان استدلالهم بهذا الوجه لا يكون دليلا على انه لا يلزم على المتكلمين القول بعينية الوجود بالمعنى الذى قصده القائلون بعينية الوجود غايته ان المستدل غفل عن هذا اللزوم وتوافق المقاصد واعتقد تغاير المقصدين فاستدل بوجه آخر على بطلان مقصد الخصم لاعتقاده انه غير ما ذهب اليه نفسه **قوله** وبهذا التقرير ينكشف كثير من الشبه منها ما اورده فى اكثر كتبه ان معنى الموجود ان كان ما قام به الوجود لم يكن كون الواجب موجودا بعينية الوجود • وان كان معناه اعم من ذلك ونفس الوجود كانت الوجودات الخاصة العارضة للممكنات موجودة ايضا اذ لا فرق بين الموجودات كلها فى كونها وجودا ووجه انكشافه من هذا التقرير ظاهر **قوله** كقوله تعالى لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه • الى بقوله فاعبدوه مع كفاية • قوله خالق كل شيء فى ذلك للاشعار بعدم جواز تخصيص الشيء بما سوى مقدور العبد ووجهه ان ترتب الامر بالعبادة على الخلق • انما كان يأتى اذا كان خالقا لجميع الاشياء التى يتصف بها العبد مما هو عليه من الايمان والكفر والنفع والضر وغيرها والتى لا يتصف بها من سائر الموجودات ولا يكون غيره تعالى خالقا لشيء منها وذلك ظاهر **قوله** وليس كسبا له تعالى • لعدم كونه وصفا له **قوله** حاصلة بقدرة العبد وحدها • اى حاصلة بايجاد العبد وتاثيره استقلالا واختيارا **قوله** على ان تعلقهما جميعا باصل الفعل • اى على طريق التاثير فيجوز اجتماع المؤثرين المستقلين على اثر فلا يمكن ابطال هذا القول بانه يستلزم عجز الواجب فان قدرته تعالى متعلقة بذلك الفعل بالاحتياج الى الآخر

وهو قدرة العبد وذلك لان المفروض تعلق قدرته تعالى استقلالاً لا انضماماً

قوله لكن قدرة الله تعالى يتعلق باصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة ومعصية كما في لطم اليتيم تاديبا وايذآء فان ذات اللطم واقعة بقدرة الله تعالى وتاثيره وكونه طاعة او معصية واقع بقدرة العبد وتاثيره قوله والا لزم عليه ما لزم على المعتزلة. فان وصف الطاعة والمعصية شئ وممكن فالقول بكونه واقعاً بقدرة العبد استقلالاً قول بوقوع بعض الاشياء بقدرة العبد استقلالاً فيلزم عليه على هذا القول ما يلزم على المعتزلة في القول بوقوع اصل الافعال بقدرة العبد قوله فهو بالنسبة الى العبد طاعة او معصية. يعني ان بمجرد مدخلية قدرة العبد فيه يتحقق كونه طاعة او معصية بالنسبة اليه ولا حاجة في ذلك الى كونها مستقلة قوله انه تعالى فاعل للحوادث كلها. فيكون هو الموجب لوجود مقدور العبد لا قدرته وارادته قوله لم يكن منافيا لما اسواه. وانما يكون منافيا له اذا لم يكن نسبتهم المعلولات الواقعة في المراتب الاخر الى المتوسط على سبيل المساهلة بل كان عن جد واثبات وانما قال وبنوا مسائلهم عليه تنبيها على كونهم مصرين ومنهمكين في اعتقاد كونه تعالى فاعلاً لجميع الحوادث والمعلولات الواقعة في المراتب الاخر قوله الا ما هو برئ من كل وجه عن معنى ما بالقوة. اى الا ما هو بالفعل من جميع الوجوه بذاته وهو الكامل الذى لا يكون له صفة متوقعة عن الغير وذلك هو المبدأ الاول لا غيره من الممكنات اذ كل منها يتوقع في ذاته وجوده عن غيره قوله يشعر بذلك ايضا. فان تعريف الخبر في قوله والله يشعر بان موجد الحوادث كلها هو الله تعالى ولا انتساب لشئ منها الى غيره قوله بل ما هو اعم منه ومن الكسب. اى بل يستلزم القدرة شيئا هو اعم من التاثير ومن الكسب فان القدرة صفة مقرونة بالارادة سواء كانت مؤثرة او كاسبة والمراد بالكسب مقارنة قدرة العبد لقدرة الله تعالى وارادته الفعل في العبد من غير ان يكون للعبد هناك تاثير ومدخل في وجوده سوى كونه محلا له قوله والعلم لا يستلزمه فان كل عالم

يعلم ذاته الذى يمتنع كونه اثرا ومكسوبا له قوله وهو تعالى واحد من جميع الوجوه فلا يكون مصدرا للكثرة. يتوجه عليه انه يجوز ان يصدر عنه اولا صفة واحدة كالحيوة ثم يصدر عنه اخرى بواسطتها وهكذا فلا يلزم كون الواحد من جميع الوجوه من حيث انه كذلك مصدرا لامور متكثرة على ما قالوا في صدور العالم عنه تعالى قوله وايضا يلزم كون البسيط الحقيقى وهو الذى لا تكثر فيه اصلا قابلا وفاعلا معا. قالوا في بيان استحالته ان اعتبار كون الشئ فاعلا غير اعتبار كونه قابلا اذ لو كانا واحدا لكان كل فاعل قابلا لما فعل وكل قابل فاعلا لما قبل فلا بد في ذاته من جهتين يكون باحديهما فاعلا وبالاخرى قابلا. فان دخلتا او احديهما في ذاته لزم تركبه وان خرجتا او احديهما لزم التسلسل لان الخارج يكون اثر الذات فيحتاج الى جهة اخرى يقتضيه وهكذا الى غير النهاية. ويثبت بهذا الدليل كون وجود الواجب غير زائد على ذاته وعدم جواز كونه مصدرا لامور متكثرة. ولا يتوجه عليه النقض بكون النفس معالجة لامراضها من رذائل الاخلاق لانها ليست بسيطة حقيقة قوله لا تصافه بسلوب واضافات. رده الشارح في بعض تصانيفه بان السلوب والاضافات فرع على المسلوب والمضاف اليه فالواجب تعالى ليس بمتصف بشئ منها في مرتبة صدور المعلول الاول وان كان متصفا بها بعد ما يصدر عنه قوله فلا نسلم ان الواحد الحقيقى لا يصدر عنه الا الواحد. واستدلوا عليه بانا نعلم بداهة ان العلة ما لم يكن لها اختصاص بالمعلول لا يكون لهذا الاختصاص مع غيره لا يكون صدور ذلك المعلول عنه اولى من صدوره عن غيره. ومن البين ان الشئ الواحد لا يكون مختصا بشئ وبغيره لان اختصاصه باحدهما يستلزم عدم اختصاصه بالآخر وهو ظاهر. فالاقتضاء ان استند الى الذات الواحدة من جميع الوجوه لزم كونه مختصا باحدهما وبالآخر من جهة واحدة فيكون من حيث يقتضى ذلك لا غيره يقتضى غيره لا ذلك هف. فلا بد من استنادها الى جهتين مختلفين في الذات يكون من احدى الجهتين مقتضيا لاحدهما دون غيره. ومن الاخرى مقتضيا للآخر دون غيره. واما اذا كان الصادر امرا واحدا فنختار ان الذات بذاته مختص بهذا الامر الواحد ومرتبط به فلا محذور قوله وانت تعلم ان هذا ينافى

اى انت تعلم ان كون الصفات زائدة صادرة عنه تعالى ينافى القول بكونه تعالى فاعلا موجبا لما اذ ايجادها بالاختيار غير متصور لاستلزامه توقف الشئ على نفسه او التسلسل وذلك لان الافعال الاختيارية يتوقف على العلم والقدرة والارادة على ما تقرر من كونها مبادى لها **قوله** لان القاعدة وهى كونه تعالى فاعلا غير موجب لا يشملها اى الصفات بل هى مختصة بما عدا الصفات • اذ الادلة الدالة عليها على وجه يعم الصفات ويشملها • ولو سلم شمول تلك القاعدة لها ودلالة الادلة عليها بحيث يشمل الصفات ايضا • فنقول ان للعقل ان يخصص قاعدة كونه تعالى فاعلا بالاختيار بما عدا الصفات اعنى العالم كما يخصص الحكم بزيادة الوجود والتشخص وسائر الصفات الكمالية على الماهيات بغير الواجب فان العقل يحكم بسبب ملاحظة احوال نفسه وملاحظة احوال الحوادث وسائر الممكنات على ان الوجود والتشخص وسائر الصفات زائدة فى جميع الماهيات واجبا كان او ممكنا • ثم يلاحظ بعض احوال الواجب فيحكم بسببه بكون هذه الامور غير زائدة فى الواجب على ما تقرر عند الحكماء الكاملين فى العقل **قوله** لانه اراد نفى العينية • حاصله ان قوله متصف بجميع صفات الكمال بمنزلة قوله ان صفاته ليست عينه فيلزم ان يكون زائدا **قوله** وكون الشئ عالما معلل بقيام العلم به • فيكون العلم قائما بالعالم فهو مغاير له ضرورة ان القائم بالشئ مغاير لذلك الشئ بمعنى جواز الاشارة الى كل منها تحقيقا او تقديرا بدون الآخر على ما سيجئ كونه معنى معتبرا للمغايرة **قوله** بان نفى العينية بديهى • فانا نعلم بداهة ان الصفة لا تكون عين الموصوف • ويرد عليه ان هذا ليس نفيا للعينية التى يدعيها الفلاسفة فان معنى كون الصفات عينا له تعالى عندهم هو ان ذاته تعالى ينوب مناب الصفات بمعنى ان ما يترتب على تلك الصفات فى الماهيات الممكنة يترتب على ذاته تعالى من غير حاجة فى ذلك الى تلك الصفات • ولذا قيل ان مذهب الحكماء نفى الصفات واثبات غاياتها الا ان يقال ان الاستدلال من القائلين بانها لا هو ولا غيره بعد اثباتهم الصفات •

قوله والمراد بهذه الامثلة نفى غير المنفى من نوعه • اراد بالنفى ما يفيده كلمة ليس وبغير المنفى ما لم ينف عنه الحكم المثبت قبل ورود كلمة ليس والضمير فى نوعه لما ذكر فى الامثلة مما اضيف اليه لفظ غير • فالحاصل ان مراد القائلين بقولهم ليس فى الدار غير زيد هو انه ليس فيها عمرو وبكر وغيرهما من افراد نوعه الذى هو الانسان وظاهر ان اجزاء زيد وصفاته ليست من هذا القبيل • وكذا مرادهم بقولهم ليس فيها غير عشرة رجال هو انه ليس فيها رجل آخر غير كل واحد من آحاد هذه العشرة • وظاهر ان شيئا من آحاد هذه العشرة ليس مغايرا لكل واحد منها ضرورة كونه عين بعضها هكذا ينبغى ان يفهم هذا الكلام **قوله** والا لزم الخ • اى لو لم يكن المراد بهذه الامثلة ما ذكرنا من نفى غير المنفى من نوعه بل كان المراد نفى غير المنفى مطلقا • لزم ان لا يكون ثوب زيد والامتعة التى فى الدار غيره • وهو مما لم يقل به احد فضلا عن هؤلاء القائلين **قوله** مع انه لا يجوز عدم احدهما مع وجود الآخر • وذلك لما تقرر عندهم من ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه **قوله** جاز انفكاكهما فى حيز او عدم • فالجسمان وان لم يجز انفكاكهما فى العدم لكنه جاز انفكاكهما فى الحيز ضرورة امتناع تداخل احدهما فى الآخر **قوله** لقرب احدهما من الآخر الخ • يعنى ان امتناع عدم احدهما مع وجود الآخر لا ينافى الا يكون احدهما قريبا من الآخر قربا يترتب عليه هذا الامتناع والموجب لهذا القرب ليس الا علاقة اللزوم لا مجرد المصاحبة الدائمة كما فى الجسمين المفروضين فانها لا توجب هذا القرب قطعا **قوله** اذ لا يجوز ان يتعقل البارى تعالى معدوما او متحيزا بدون ان يتعقل العالم كذلك • اى لا يجوز ان يتعقل وجود العالم بدون وجود البارى وهو ظاهر وكذا لا يجوز ان يتعقل وجود الحيز للبارى تعالى ولا يتعقل وجوده للعالم ضرورة كون العالم متحيزا فلا يكون بين البارى تعالى وبين العالم انفكاك فى الحيز بالمعنى الذى اعتبره المحققون • واما تحقق الانفكاك بينهما فى الحيز بالمعنى الذى قرره فمن غير التعريف لادخال الجسمين القديمين فى تعريف المتغايرين وهو عدم كونهما متحدين فى الحيز فمما لا مجال له ههنا • اذ بناء قوله قدس سره على حمل الانفكاك فى الحيز على المعنى الذى قرره المحققون • لا على ما زعمه المغيرون للتعريف

لادخال الجسمين القديمين • ولذا لم يرض الشارح المحقق لادخالهما بهذا
الوجه فقال قلت النقض غير وارد • فلا يتوجه عليه قدس سره ما اورد
حاصله ان الباري تعالى ينفك عن العالم في التحيز بالمعنى الذي سبق في ادخال الجسمين
القديمين في تعريف المتغايرين وهو عدم الاتحاد في الحيز قوله لجواز تعقل وجود
كل منهما بدون وجود الاخر • هذا الكلام منه قدس سره مناف بظاهره لما حققه في
حاشية شرح المختصر من انه لا يمكن تصور ارتفاع الجزء مع بقاء كله بخلاف
تصور اللازم مع بقاء ملزومه فان المحال هنا هو المتصور دون التصور • واما
في الجزء فكلاهما محال • والسبب في ذلك هو ان عدم الجزء بعينه عدم الكل • فلا
يمكن تصور الانفكاك ضرورة امتناع تصور شيء منفكا عن نفسه بخلاف
عدم اللازم فانه مغاير لعدم ملزومه فيمكن تصور الانفكاك بينهما قوله
ويشبه ان يكون مراد الشيخ في التعريف ذلك • وذلك بان يريد بصحة عدم
احدهما مع وجود الاخر عدم استلزام عدم عدمه • فلا يرد على تعريف الشيخ النقض
بخروج الجسمين القديمين • ولا بدخول الجزء والكل والصفة والموصوف • بل
انما يرد النقض عليه بخروج الصانع والعالم • وخروج جميع اللوازم والملزومات •
وهذا النقض مشترك الورود على تعريف الشيخ والتعريف الذي غير اليه
تعريف الشيخ فظهر انه لا وجه للتغيير قوله اندفع ذلك النقض • فان الاشارة
الى العالم ليست عين الاشارة الى الصانع • وكذا الاشارة الى الملزومات
ليست عين الاشارة الى لوازمها • لكن يبقى النقض بدخول الكل والجزء
في تعريف المتغايرين فان الاشارة الى الكل ليست عين الاشارة الى كل
واحد من اجزائه ويخرج عنه الصفة والموصوف فان الاشارة الى احدهما عين
الاشارة الى الاخر تقديرا فانا نعلم قطعا ان المجردات وصفاتها لو صارتا مشارا
اليهما كانتا متحدتين في الاشارة قوله ولا باس به • اي لا باس
بدخول الجزء والكل في تعريف المتغايرين لان الغرض ههنا ومن هذا
التعريف ليس الا الاحتراز عن تعدد القدماء • وعدم لزوم كون صفات الله تعالى
قدماء متغايرة له تعالى ولا مدخل في هذا الغرض لعدم كون الجزء والكل متغايرين

اذا

اذ لا جزء للصانع حتى يلزم كونه قديما • ويلزم منه تعدد القدماء قوله فكيف
يقولون بعدم مغايرة الجزء والكل • يعني انهم اذا لم يقولوا بعدم المغايرة بين الصفة
والموصوف مع قرب احدهما من الاخر • وكانوا يشنعون على الشيخ لقوله
بعدم المغايرة بينهما • فكيف يقولون بعدم المغايرة بين الجزء والكل مع
بعد احدهما عن الاخر • واستلزام هذا القول منهم وقوعهم في موضع الشناعة
مع انه لا باعث لهم على هذا القول اذ لا جزء للواجب عندهم
ايضا حتى يلزم من مغايرته له تعدد القدماء قوله لا يترتب على ذلك فان
القول بزيادة الصفات وكونها موجودات قديمة يستلزم تعدد القدماء
وان لم تكن تلك الصفات مغايرة للذات بحسب هذا الاصطلاح فلا فائدة
في هذا الاصطلاح فالاولى تركه وعدم ادخاله في المسائل الاعتقادية قوله
ويزعمون انه يلزم من اثباتها تعدد القدماء • وظاهر ان هذا اللازم انما يتاتى على تقدير
القول بقدم المبادي لان المشتقات لا تتحد مع الموصوف في الوجود لما
يستلزم قدمها تعدد الموجودات القديمة قوله والاشعري يجيب
عن ذلك اي عن لزوم تعدد القدماء بنفي التعدد اي يقول وان كانت قديمة
لكنها ليست متعددة وانما يكون متعددة لو كانت متغايرة ومغايرة
للموصوف وليست كذلك قوله لاثباتهم قدماء مستقلة بذواتها
قالوا ان الله تعالى جوهر واحد له ثلاثة اقانيم هي الوجود والحياة والعلم • وارادوا
بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة • وقالوا ان اقنوم العلم انتقل الى
عيسى عليه السلام • وظاهر ان المنتقل من ذات الى اخرى يكون ذاتا مستقلة
لا صفة قائمة بغيرها قوله واعلم ان مسالة زيادة الصفات وعدم زيادتها
ليست من الاحوال التي تتعلق بها تكفير احد الطرفين • وذلك لانه لا يلزم
من القول بزيادتها وقدمها القول بقدم العالم ولا من القول بعدم زيادتها مخالفة
النصوص القاطعة على كونه تعالى عالما قادرا مثلا على ما ظهر عليك سابقا
قوله قال الله تعالى واوحى ربك الى النحل • فسر اكثر المفسرين الوحي
ههنا بمعنى الالهام والمعنى والهمها وقدر في انفسها ففهمته • ومن افاعيلها

يعني ان عدم اختيارها المدورات والمسبعات والمثمنات الى ما فوقها مع كونها اوسع من المسدسات لوقوع الفرج بينها دون المسدسات فانها لا يقع بينها فرج اصلا • واما عدم اختيارها المثلث والمربع وان لم يقع بين المثلثات والمربعات فرج فلانها اضيق الى المسدس واما عدم اختيارها المخمس فلوجهين • اى لكونه اضيق من المسدس ولوقوع الفرج ايضا • بد

البجيبة انما تبني بيوتا مسدسة متساوية الاضلاع بحيث لا يزيد بعضها على بعض • والعقلاء من البشر لا يمكنهم بناء مثل هذه البيوت الا بالآلات والادوات من المسطر والبركار • واختيارها المسدس لانه اوسع الاشكال من المثلث والمربع والمخمس • ولا يقع بين المسدسات خلل وفرج كما يقع بين المدورات وسائر المضلعات على ما تقرر في علم الهندسة • ومنها ان يكون بينها رئيس نافذ الحكم عليها سواء وهم يخدمونه • ومنها انها ان بعدت عن وكرها ذهبت مع الجمعية الى موضع آخر • واذا ارادوا عودها الى وكرها ضربوا الطبول والملاهي والآلات الموسيقى • فبواسطة تلك الآلات الالحان يعود الى اوكارها وامثال تلك الاعاجيب تصدر منها كثيرا كما يشاهدها الراقبون لها الحافظون اياها **قوله** قال المص بجميع المعلومات اى بجميع ما من شانه المعلومية او بجميع المفهومات **قوله** واما علمه بغيره اى بجميع ما هو غيره من الكليات والجزئيات فلما سبق من دلالة الافعال المتقنة • السماوية والارضية التي يرشد اليها علم الهيئة والنفسانية التي يرشد اليها علم التشريح فان هذه الافعال مع ما فيه من دقائق الحكمة ومنافع الخلقة تدل دلالة ظاهرة على كمال علم صانعها وبلوغه الى غاية لا يمكن ان لا يحيط بذوات المصنوعات • والى هذا اشار الشارح سابقا بقوله وعلمه الكامل • وبما قررنا ظهر انه لا يتوجه ما قيل ان الافعال المتقنة لا يدل الا على علمه تعالى بهذه الافعال ولا تدل على علمه بجميع افعاله ولا على افعال غيره ان قيل به **قوله** فانه يعلم انه هو الذي يعلمه يعني ان العلم بالشئ يستلزم كون العالم بذلك الشئ عالما بانه هو الذي يعلم ذلك الشئ والعلم بانه هو الذي يعلم ذلك الشئ علم له بذاته وبكونه عالما بذلك الشئ على ما يشهد به الفطرة السليمة **قوله** وهذا مما وافق الخ • اى كون العلم بالشئ مستلزما لكون العالم به عالما بانه هو الذي يعلم ذلك الشئ مما وافق فيه الفلاسفة مع المتكلمين وصرح به الشيخان ايضا ويشهد به الفطرة السليمة **قوله** هذا هو النهج الملايم لهذا المقام • اى الطريق الذي سلكناه في اثبات علمه تعالى بذاته وبجميع ما يغايره هو الطريق الملايم لمقام اثبات علمه تعالى بجميع

وذلك لان اول المضلعات المثلث وزواياه الثلث مساوية لقائمتين والمربع في الحقيقة مثلثين فيكون زواياه الاربع معادلة لاربع قوائم والمخمس في الحقيقة مركب من ثلث مثلثات فيكون زواياه الخمس معادلة لست قوائم والمسدس في الحقيقة مركب من اربع مثلثات فيكون زواياه الست معادلة لثمان قوائم وكل واحد من زواياه معادلة قائمة وثلث قائمة • محيي الدين

فلا يلزم تحصيل الحاصل

[illegible]

وذلك لان العلم بالقضية لا يكون الا بعد العلم بالطرفين فلا بد من علمه بذاته والعلم بالطرفين • محيي الدين

بجميع المعلومات وذلك لاختصاره وسلامته عما يتوجه على سائر الطرق التي سلكوها فيه **قوله** واشتهر عنهم انه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية بالوجه الجزئي بل انما يعلمها بوجه كلي منحصر في الخارج فيها • قال الشيخ في الاشارات فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه زمانيا حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان تتغير بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر انتهى • وحمل العلامة الطوسي الوجه المقدس في كلامه على الوجه الكلي فاعترض عليه بقوله • واعلم ان هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء الى قوله كالحواس وما يجري مجراها • واجاب صاحب المحاكمات عن هذا الاعتراض بان هذا سؤال وارد على فهمه لا على ما حققناه • فان العلم بالجزئي المتغير انما يكون متغيرا لو كان علما زمانيا • واما على الوجه المقدس من الزمان فلا كما صرح الشيخ به ههنا • واما ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث انه متغير لا يمكن الا بالآلات الجسمانية فنعم • بل انما هو بالقياس الينا لا بالنسبة الى الواجب عز اسمه انتهى • وقال سابقا والحاصل ان الموجودات من الازل الى الابد معلومة لله تعالى كل في وقته وليس في علمه كان وكائن ويكون بل هي حاضرة عنده في اوقاتها ازلا وابدا • واما كان وكائن ويكون فهي بالنسبة الى علوم الممكنات هكذا ينبغي ان يحقق هذا المقام • ويحترز عما شرح فيه الاوهام انتهى **قوله** بناء على ما اشتهر بين المتأخرين الى قوله امر داخل في قوام الشخص • فعلى هذا يكون ذوات الاشخاص مختلفة بالحقيقة المختصة بكل منها فادراكها بحقايقها وذواتها لا يتأتى الا بادراك تلك التشخصات الداخلة فيها • وتلك التشخصات في الماديات تكون مادية لا محالة ضرورة امتناع كون المجردات المدركة بالعقل مميزة للماديات المحسوسة باحدى الحواس • ولما لم يكن لها ماهيات كلية فلا يمكن ادراكها بطريق التعقل فيلزم ان لا يحصل العلم بها للمبادي العالية المنزهة عن المادة وشوائبها • وهذا منشأ التشنيع على الحكماء بانهم ينفون علم الواجب بالجزئيات المادية • ومراده رحمه الله تعالى من ابتناء هذا الحمل على ما اشتهر من كون التشخص جزءا للشخص وماديا وغير ذي نوع هو ان الحاملين لكلامهم على عدم علمه تعالى

وهي العقول العشرة ومبدأ الفياض

فيه اشارة الى فقد بعض الناظرين وعدم ظهور هذا الوجه • منه

[illegible] عبد الرحمن

ببعض المعلومات جعلوا هذا القول الذي اشتهر منهم سببا لهذا الحمل لا ان هذا الحمل منهم يتوقف على هذا القول بخصوصه كما زعمه بعض الناظرين **قوله** فالتشخص تشخص لا نوع له. اذ لو كان له نوع كان امتيازه عن سائر التشخصات بتشخص آخر فذلك الآخر يمتاز ايضا بآخر وهكذا فيدور او يتسلسل **قوله** بل امتياز كل شخص عن سائر افراد نوعه بالعوارض الخارجية. فلا يمكن ادراك كل منها بطريق التعقل. وكذا الحال اذا كان امتيازها بنحو الوجود الخاص فان كل واحد من تلك العوارض ذو ماهية كلية عندهم على ما سيصرح به الشارح وكذا الوجود الخاص **قوله** بمعنى ان هذا النحو من الوجود. اي لا بمعنى ان الوجود ينضم اليه فيصير المجموع شخصا. قال الشارح العلامة في حاشيته على شرح الاشارات والذي يقتضيه قواعدهم ان الماهية ان كانت مجردة فنوعها منحصر في الفرد وان كانت مادية فيختلف اشخاصها بحسب اختلاف استعدادات حصص المادة بمعنى ان كل استعداد خاص يستدعي وجود تلك الماهية مقارنا باعراض وهيئات مخصوصة لا بمعنى ان تلك الاعراض والهيئات ينضم الى الماهية الكلية فتشخصها كيف وتشخص الموضوع سابق على تشخص الاعراض فتشخص الماهية عين وجودها بالذات وغيرها بالاعتبار. فان وجودها الذي يقتضيه الاستعداد المخصوص هو الذي يمتاز به عن الافراد الموجودة بوجود آخر تخصه الاستعدادات الاخر. وتلك الاعراض قد تسمى مشخصة بمعنى انها عنوان التشخص وعلامته لا بمعنى انها علة لتشخصها وامتيازها ولذلك يشتبه علينا عند تبدل الاعراض **قوله** فانها جواهر واعراض داخلة في احدى المقولات. فانهم حصروا الممكنات في المقولات العشرة. حتى قال المعلم الاول في التعليم الاول لا يستطيع ان يذكر ذاكر شيئا خارجا عنها **قوله** وبينه الشراح بان نسبة الكلي الى جميع جزئياته سواء. قال صاحب المحاكمات اذ المراد ان الكلي نسبة الى سائر الجزئيات على السوية فلا يتخصص مراد جزئي بالارادة الكلية فلا بد له من ارادة اخرى جزئية. ولما كانت الارادة الكلية يتوقف

على الشعور الكلي كانت الارادة الجزئية تتوقف على الشعور الجزئي فكما انه لا ينبعث عن الارادة الكلية ارادة جزئية كذلك لا تنبعث عن الشعور الكلي شعور جزئي. والمراد بالرأي الكلي الارادة الكلية والشعور الكلي **قوله** وربما سماه بعضهم نفسا منطبعة. انما قال ذلك مبالغة في كونها مما لا بد منها. وذلك البعض هو الامام الرازي زعما منه ان هذا مذهب الشيخ. وقال المحقق الطوسي ان ذلك شيء لم يذهب اليه ذاهب قبله فان الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذا نفسين اعني ذاتين متباينين هو آلة لهما معا. بل مذهب الشيخ ان لكل فلك نفسا واحدا مجردة تفيض عنها صورة جسمانية على مادة الفلك فيتقوم بها وهي تدرك الجزئيات بجسم الفلك. وتحرك الفلك بواسطة تلك الصورة التي هي باعتبار تحريكها قوة وباعتبار امر آخر صورة كما في نفوسنا وابداننا بعينها **قوله** يصح صدوره عن رأي كلي. وذلك لان جزئيات هذا النوع لا يكون متساوية الحصول في الواقع فلا يكون نسبة الرأي اليها على السوية ايضا كما لا يخفى **قوله** ومن البين انه اذا تعقل كل معروض وعارض الخ. يعني اذا تقرر انه يصح عندهم صدور المعلول الذي لا مثل له من نوعه عن رأي كلي فنقول انه يصح صدور كل شيء عن الله تعالى بالاختيار من غير حاجة في ذلك الى تعقل ذلك الشيء على الوجه الجزئي اذ من البين ان كل معروض مع عارضه اذا تعقل بكنهه الذي هو مجموع الماهيتين الكليتين اعني ماهية المعروض وماهية العارض حتى يكون هذا المركب منحصرا في فرد في الواقع لا يكون لهذا الفرد المركب من هذا المعروض والعارض مثل نوعه فيصح صدور هذا الفرد عن هذا الرأي الكلي كما يصح صدور الشمس والعقل الفعال عن الرأي الكلي فيهما. ولا شك ان كل معلول له ماهية كلية معروضة لماهية كلية اخرى صارت منحصرتين في الواقع في ذلك المعلول فيصح صدوره عن الفاعل باعتبار تعقل الماهيتين المنحصرتين فيه **قوله** على انه لا فرق بين النوع المنحصر في الفرد والنوع المنحصر فيه

فيه ان ارادة الاقلة تدبر بعض الناظرين وعدم ظهور هذا الوجه له. منه

فلا يكون اشتراك فردين مجردين في ماهية بل كل فرد منه نوعه وهذا منتقض بما قيل في النفوس الانسانية والعقول الافلاكية على قول. محيي الدين

منبعثة من الشوق الكلي المنبعث من الشعور الكلي فالارادة متوقفة عليهما. محيي الدين

على

في هذا الحكم. قال في حاشية التجريد اذا جوزتم صدور الشيء عن تصور نوعه المنحصر فيه فلم لا يجوز ان يصدر عن تصور كلي منحصر فيه وان لم يكن نوعه منحصرا في ذلك الفرد. وما الفرق بين النوع المنحصر في فرد والعرض المنحصر فيه حتى جوزتم صدور المعلول عن تصور الامر الاول دون الثاني لا بد لذلك من بيان **قوله** ويمكن التوفيق بين كلاميهم. اعني قولهم ان الراي الكلي لا ينبعث عنه شوق جزئي وقولهم ان المعلول الذي لا مثل له من يصح صدوره عن راي كلي **قوله** ولكن تبقى انه يمكن ح في الفلك تصوره قال في حاشية التجريد. وما قيل في الجواب من ان النفس مع الارادة الكلية امر قار والعلة القارة ما لم ينضم اليها امر غير قار يستحيل ان يقتضي امرا غير قار يستحيل ان يقتضي امرا غير قار والا يلزم تخلف المعلول عن العلة لا يدفع ذلك بل هو دليل آخر **قوله** وعلمه بغيره من الممكنات عين المعلومات. فيكون علمه بها علما حضوريا وهذا ينافي كون علمه تعالى ازليا وكون المعلومات حادثة **قوله** وظاهر عبارة الاشارات يشعر بذلك. وهي ان واجب الوجود لما كان يعقل ذاته بذاته ثم يلزم قيوميته عقلا بذاته لذاته ان يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متاخرة لا داخلة في الذات متقومة بها وجاءت ايضا على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات مباينة او غير مباينة لا تثلم الوحدة. والاول تعالى يعرض له كثرة لوازم اضافية وكثرة سلوب وبسببه ذلك لكثرة الاسماء لكن لا تاثير لذلك في وحدانية ذاته انتهى. وذلك كالوحدة فانها ابعد الاشياء عن الكثرة مع انها نصف الاثنين وثلث الثلثة وربع الاربعة وهكذا الى غير النهاية. ولم يلزم من حصول الكثرة من هذه الامور الخارجية قدح في وحدة المعروض **قوله** او بتصور حقيقة ذاته بصورها هذا صريح في عدم قيام تلك الصور بذاته تعالى **قوله** بل يفيض عنها صورها معقولة اي يفيض عن حقيقة ذاته صور الاشياء معقولة بنفسها من غير حاجة له في تعقلها الى صور اخرى **قوله** وهو اولى بان يكون عقلا حاصله ان تعقل

الاشياء وادراكها دفعة بان يفيض صورها معقولة اولى بان يكون عقلا وادراكا لتلك الصور الفائضة من تعقلها وادراكها بنحو آخر **قوله** ولانه يعقل ذاته بذاته وهو مبدأ لكل شيء فيعقل من ذاته كل شيء. وذلك لان العلم التام بالعلة التامة مقتضي للعلم التام بمعلولها دون العكس فان العلة من حيث هي تامة توجب معلولها المعين من حيث هو هو والمعلول من حيث هو معلول لا يقتضي علته المعينة. فمتى علمت العلة بذاتها المخصوصة علمت ذلك المعلول. واما المعلول فاحتياجه الى العلة ليست بذاته المخصوصة بل لامكانه والامكان لا يحوج الى علة مخصوصة بل الى علة ما والا افتقر كل معلول الى تلك العلة **قوله** فهي صادرة عنك اي تلك الصورة التي تصورت الشيء بها صادرة عنك بمشاركة ذلك الشيء ضرورة كونها منتزعة منه ومدخلية لمحل الانتزاع فيما انتزع عنه **قوله** بل انما يتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك او بتلك الصورة فقط او على سبيل التركيب. وذلك لان اعتبارك كونك عاقلا لتلك الصورة غير اعتبارك كونك عاقلا لما هي صورة له وكذا اعتبارك كون تلك الصورة ادراكية للشيء غير اعتبارك كونها صورة ادراكية لنفسها والتركيب هو مجموع الاعتبارات الاربع **قوله** ولا تظنن ان كونك محلا لتلك الصورة شرط في دفع لما يمكن ان يقال من ان الصورة العقلية انما تكفي في تعقلها لكونها حالة في النفس وامتناع حصول صورة اخرى معها مساوية لها بخلاف ما يصدر عن الفاعل فانه ليس بحال فيه. ومن ان الصورة العقلية ليست صادرة عن النفس بل قابلة لها وانما حصلت الصورة عن العقول الفعالة. ووجه الدفع اما عن الاول فهو ان كون الصورة حالة في النفس ليس شرطا للتعقل والا لم يكن نفس ذاتنا في تعقل ذاتنا بل حلول الصورة في النفس شرط لحصول الصورة لها الذي هو شرط تعقلها حتى اذا حصل لها الصورة بوجه آخر غير حلول حصول التعقل. واما عن الثاني فهو ان حصول الشيء عن الفاعل حصول للفاعل فيكون حصوله لغيره ذلك الشيء وهو التعقل اذ لا معنى للتعقل الا حصول الشيء المجرد

لديه. وحصول الشيء للقابل اضعف في كونه حصولا للغير من حصول الشيء للفاعل
واذا كان الشيء كافيا في التعقل كفى الاول بطريق الاولى والى هذا السؤال
والجواب اشار بقوله ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله الخ قوله واذ قد
تقدم هذا فاقول الخ. هذا شروع في اقامة البرهان على المطلوب بعد تمهيد تلك
المقدمات وتقريبه الى الافهام قوله ثم لما كانت الجواهر العقلية
تعقل ما ليس بمعلولات الخ. يعني ان لها نوعين من التعقل احدهما تعقل
معلولاتها وهو عين معلولاتها. وثانيهما تعقل ما ليس بمعلولات لها كتعقلها
الواجب تعالى وتعقلها المعدومات وذلك انما يكون لحصول صورة فيها
على طريق الاشراق من الواجب تعالى. والحاصل ان علم الله تعالى هو حضور سائر
معلوماته عنده تعالى. ومثل المعدومات لما كانت حاضرة عند العقول
وهي حاضرة عند الله تعالى كانت ايضا حاضرة عند الله تعالى ضرورة ان الحاضر
عند الحاضر حاضر فيكون الله تعالى عالما بجميع الاشياء من غير تكثر في ذاته قوله
وكذلك الوجود على ما هو عليه اي كما ان الواجب تعالى يعقل الجواهر العقلية مع
الصور الحاصلة فيها كذلك يعقل وجود جميع الموجودات على النحو الذي
عليه الوجود في الواقع قوله وليس المعلول الاول من الصفات الواجب
يعني انه اعتبر في كون الشيء مدركا للشيء كونه حاضرا عنده وذلك انما يأتي فيما اذا
كان الشيء المدرك عين المدرك او كان قائما به وصفة له. وظاهر ان المعلول
الاول ليس من صفات الواجب حتى يكون حضور الواجب عند نفسه
مستلزما لحضوره عنده تعالى فيكون ادراكه تعالى لذاته مستلزما
لادراكه واستلزام مجرد كون المعلول الاول صادرا عنه تعالى لكونه حاضرا عنده
تعالى ممنوع قوله بل يكاد ان يكون مصادرة. فانه بمنزلة قوله ان كونك محلا
لتلك الصورة ليس شرطا في تعقلك اياها وهو المدعى قوله اذ
المعلول الاول بالاعتبارات الثلث. وهي وجوده في نفسه ووجوبه
بعلته وامكانه لذاته. علة للمعلولات الثلث المتباينة في الوجود. وهي
العقل الثاني الصادر عنه باعتبار امكانه ونفسه المجردة الصادرة

عنه

الاشراق من الواجب موقوف على علم الواجب بتلك الصور بل بذر الصدور ايضا فيه مصادرة على المط. عبد الرحمن

عنه باعتبار امكانه ونفسه المجردة الصادرة عنه باعتبار وجوبه بموجب الواجب
لذاته قوله فالعلل متحدة في الوجود. وذلك لاتحادها بالذات وعدم كون
الاعتبارات الثلث زائدة عليها في الخارج قوله وليست تلك الالات بل نفس
تلك الجواهر المجردة معلولة لذاته. وذلك لما تقرر عندهم من امتناع كون الواحد
الحقيقي مصدرا بذاته لامور متكثرة قوله فلا يجري فيها المقدمة التي مهدنا لتحقيق
هذا المطلب. وهي ان العاقل لا يحتاج في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير
صورة ذلك الصادر قوله فان العلم والقدرة والارادة يتوقف عليها
الاختيار. اي يتوقف عليها الصدور بالاختيار فان الكلام فيه لا في نفس
الاختيار. ففي العبارة مسامحة. ومما قررنا ظهر ان ما قيل انه يظهر من
كلامه هيهنا ان الاختيار صفة غير القدرة يتوقف على القدرة وهو مناف
لما تقرر عندهم من كون الصفات الثبوتية منحصرة في السبعة ومناف
ايضا لما سيظهر من كلام الشارح رحمه الله تعالى من كون القدرة والاختيار
صفة واحدة توهم لا يعبأ به قوله فيلزم ان يكون للحوادث وجود ازلي
في علمه تعالى اما وجودها فلامتناع تعلق العلم باللاشيء المحض بديهة. واما ازليتها
باعتبار هذا الوجود فلكون علمه تعالى ازليا. وهذه الوجودات الازلية
العلمية لكثرتها لا تنافي في كونها صفة للواجب فازليتها ازلية للعالم وقدم
له وثبت كونه حادثا قوله انه يعلم بعلمه البسيط الاجمالي جميع الاشياء
واللازم منه ليس الا كون الحوادث موجودة في علمه بوجود واحد بسيط
فنقول ان ذلك الوجود الواحد هو عين علمه تعالى بالحوادث فازلية وجودها
في علمه تعالى هي ازلية صفته تعالى لا ازلية العالم قوله وذلك العلم مبدأ
الحوادث المتعددة الوجود عنه تعالى بالاختيار يقتضي كون كل واحد منها معلوما
بخصوصه فلا بد لكل منها من وجود مغاير لوجود ما سواه فكونها معلومات بعلم
بسيط لا يسمن ولا يغني من جوع ووجوه الدفع ظاهر قوله فيلزم ان يكون قبل
هذا الوجود موجودا الخ. اي فيلزم ان يكون الموجود بهذا الوجود الاجمالي العلمي موجودا
في علمه بوجود آخر قوله او ينتهي الى وجود واجب. اي وجود يكون صدوره

القائل المولى الفاضل

الوجود التفصيلي دفع لما يقال ان صدور

عن الواجب واجبًا فلا يكون الواجب فاعلا مختارا بالنسبة الى ذلك الوجود
وهو محال قوله واعلم ان ما ذكرناه وهو كون الممكنات موجودة
فى علمه تعالى وكون وجودها فيه عين علمه بها قوله ومعنى الاجمالى كون العلم
واحدا والمعلوم متعددا ○ وذلك بان يحصل الكل عند المدرك دفعة واحدة
وبصورة واحدة متالفة من صور الاجزاء منحلة ومنفصلة اليها عند تدقيق
النظر ○ ونظيره من الاحساسات اى يرى جماعة دفعة واحدة وبرؤية واحدة
من غير تحديق البصر اليها قوله وهو علم بالفعل بجميع المعلومات ○ ضرورة حصول
صورة كل واحد منها عند المدرك فى ضمن صورة الكل المتالفة من صورها قوله
من التمثيل الذى ذكره من حال المجيب عند مسألة تعلم جوابها اجمالا مثلا
العلم الاجمالى بعلم من علم مسألة ثم يسأل عنها فانه تحصل الجواب الذى هو تلك
المسألة فى ذهنه ○ قال الشارح الجديد للتجريد وليس ذلك بالقوة المحضة فان عنده
حالة بسيطة هى مبدأ تفاصيل تلك المسألة فلم يكن عالما بالقوة من كل وجه بل هو بالفعل
من وجه وبالقوة من وجه آخر فانه علم بالفعل نظرا الى الجملة من حيث هى جملة وعلم بالقوة نظرا
الى التفاصيل التى فى ضمنها انتهى قوله فانه لو فرض ان الامر فى المثال كذلك
اى لو فرض علم المجيب بالتفاصيل التى فى ضمن المسألة علم بالقوة ○ فليس
الحال فى الممثل له ○ وهو العلم الاجمالى ○ كذلك بل هو بالفعل وعدم مطابقة المثال
للممثل له لا يضر ○ لان الغرض من التمثيل توضيح الممثل له وتقريبه الى الفهم
وذلك يحصل بالمناسبة فى الجملة ولا يجب فيه المطابقة واشار بقوله
لو فرض وقوله يتبادر الى الوهم ○ الى ان العلم المتعلق بتفاصيل المسألة
علم بالفعل ايضا وان هذا المثال مطابق للممثل له فى الواقع وتوهم بعض
المتأخرين توهم فاسد قوله وقد حقق ذلك اى قد حقق كون العلم الاجمالى
علما بالفعل فى الكتب العقلية فلا يعبأ بما يتبادر الى الوهم من كونه علما بالقوة نية
من الفعل ○ وقد حقق كون الغرض من المثال هو التوضيح دون الاثبات
بخلاف الشاهد فانه جزء بذكر اثبات القاعدة قوله اعنى قائمة بانفسها
او بذاته تعالى ○ اى اعنى قائمة بحسب وجودها فى علمه تعالى بنفسها او بذاته تعالى

لكن ارجاعه الى الاول اولى ليوافق ما صرح به الشارح فى آخر مسألة الحدوث حيث قال هناك ○ قلت ان العلم الاجمالى علم بالفعل بجميع المعلومات ○ محيى الدين ○

ضرورة

لا يقال مدار اندفاع الاشكال على اثبات هذه الكيفية النفسانية ولا دخل فيه للفرق بين الحصول والقيام كما ان الاشكال الوارد وهو ان الموجود فى الخارج هو علم وعرض من الكيفيات النفسانية ما هو باق غير مندفع اذ ليس ههنا على هذا التقدير الا مفهوم الحيوان الذى هو حاصل فى الذهن وهذه الكيفية النفسانية التى هى علم انما حاصلة فى الذهن ○ وكلاهما موجودان فى الذهن فيشكل ان الموجود فى الخارج ما هو ○ انا اذا فرق بين الحصول والقيام ○ فنقول هذه الكيفية ليست حاصلة فى الذهن حتى تكون موجودة فى الذهن بل هى قائمة بالذهن موجودة فى الخارج ○ منه

ضرورة امتناع كون وجودها فيه عين علمه الذى هو عين ذاته تعالى على هذا المذهب
قوله وهى فى هذا الوجود متحدة ○ فلا يلزم من قيامها بحسب هذا الوجود
بذاته تعالى تكثر صفاته الحقيقية قوله من الفرق بين القيام بالفعل
والحصول فيه ○ قال الشارح الجديد للتجريد ان حصول شىء فى الذهن لا يوجب
اتصاف الذهن به كما ان حصول الشىء فى المكان لا يوجب اتصاف المكان
به ○ وكذلك فى الزمان لا يوجب اتصاف الزمان بالحاصل فيه ○ وانما الموجب
لاتصاف الشىء بشىء هو قيامه به لا حصوله فيه ○ ثم قال وبهذا التحقيق
يندفع اشكال قوى يرد على القائلين بوجود الاشياء لانفسها لا لحصول صورها
واشباحها فى الذهن وهو ان مفهوم الحيوان مثلا اذا وجد فى الذهن فانا
نعلم يقينا ان هناك امرين احدهما موجود فى الذهن وهو معلوم
وكلى وجوهر اعنى مفهوم الحيوان اذ المراد بالجوهر ماهية اذا وجدت فى الخارج
كانت لا فى موضوع ○ وثانيهما موجود فى الخارج وهو علم وجزئى وعرض ○
فعلى طريقة القائلين بوجود الاشياء انفسها فى الذهن يشكل ان
الموجود فى الخارج الذى هو علم وعرض من الكيفيات النفسانية ما هو
اذ ليس هناك على هذه الطريقة الا مفهوم الحيوان الذى هو موجود فى
الذهن وقائم به ○ وعلى تحقيقنا هذا نقول ان مفهوم الحيوان مثلا
اذا حصل فى الذهن فهو يقوم بالذهن كيفية نفسانية هى العلم بهذا
المفهوم وهو عرض وجزئى لكونه قائما بنفس شخصية بتشخصات
ذهنية وهو الموجود فى الخارج ○ واما الموجود فى الذهن فهو مفهوم الحاصل
فى الذهن وهو كلى وجوهر ومعلوم انتهى ○ وحاصل القدح الذى اورده الشارح
فى حاشيته عليه هو ان هذا اثبات مذهب ثالث فلا بد من بيانه بالدليل
قوله وقد حققنا فيه على ما ذكرنا ○ دفع لما يقال ان الذهاب الى هذا الاحتمال
انما يتيسر لو لم يكن هذا الاحتمال مقدوحا فيه وليس كذلك ○ ووجه الدفع ان
القدح فيه ليس لكونه باطلا غير محتمل بل لكونه دعوى بلا دليل ○ والقدح بهذا الوجه
لا يقدح فى امكان الذهاب اليه قوله ولا تكون قائمة به ○ فلا يلزم ان يكون له تعالى

صفة ثبوتية زائدة على ذاته ولا ان يكون فاعلاً وقابلاً بالنسبة الى شيء واحد
قوله ولا يمكن حمل المثل الافلاطونية على ذلك اى على الممكنات الموجودة
فى علمه تعالى اى على صورها الحاصلة فى علمه تعالى حتى يلزم من قول الحكماء بوجود
الممكنات فى علمه تعالى قائمة بانفسها قولهم بالمثل الافلاطونية مع كونهم نافين
لها وذلك لان المثل الافلاطونية صور معلقة موجودة فى الخارج قائمة بانفسها
غير حاصلة فى مشعر من المشاعر وهذه صور غير موجودة فى الخارج حاصلة
فى علمه تعالى وان كانت قائمة بانفسها قوله والدليل الذى ذكره فى نفيها
اشارة الى دفع ما يتوهم ان الممكنات موجودة فى علمه تعالى القائمة بانفسها
وان كانت مغايرة للمثل الافلاطونية تجرى فى ابطالها ايضاً فلا يمكن اجراء
هذا الاحتمال الذى ايده بعض المتأخرين على مذهب الحكماء اصلاً ووجه الدفع
ان جريانه فيها انما يتأتى اذا قيل بوجود صورها فى علمه تعالى وجوداً عينياً
واما اذا قيل بوجودها فيه وجوداً ذهنياً وظلياً فلا قوله وهذا اقرب
مما قيل ان علمه اه اى ما قلنا من ان علمه تعالى بالممكنات بكونها موجودة
فى علمه الذى هو عين ذاته غير قائمة به اقرب الى التحقيق مما قيل ان علمه
بها منطو فى علمه بذاته بمعنى ان علمه تعالى بذاته علم اجمالى بها لان العلم بالعلة
هو بعينه العلم بمعلولاته اجمالاً قوله فذلك يقتضى الا ان يكون العلم
باحد المتضائفين المشهورين الخ لا علاقة يصلح ان تجعل مصححة و
موجبة لكون العلم بالعلة بعينه علماً بالمعلول سوى التضايف المشهور
اى الذى بينهما وكونه موجباً لذلك يقتضى ان يكون العلم باحد المتضائفين
المشهورين مطلقاً سواء كان بينهما علاقة العلية والمعلولية او لا يكون
علماً بالمضائف الآخر بعيد كما لا يخفى قوله ولو سلم انه كذلك اشارة
الى منع سببية العلم بالعلة للعلم بالمعلول لانهما متباينان والعلم باحد
المتباينين لا يوجب ان يكون سبباً للعلم بالمباين الآخر قوله
وذلك لا يحصل بمجرد الاستلزام لجواز استلزام امر واحد اموراً متكثرة
قوله وعلمه بذاته على ما هو عليه اى على الاحوال التى ذاته على تلك الاحوال

نقل عن افلاطون ان صور معلومات الله تعالى قائمة بذواتها

فى الواقع قوله لكفى ان يقال انه من جملة الخ اى لكفى ذلك من غير حاجة الى كون
ذاته علة لها قوله وفيه ما اشرنا اليه سابقاً من ان القول بان هذا
الوجود الخارجى باعتبار انه علم صادر عنه بالايجاب وباعتبار انه موجود
خارجى صادر عنه بالاختيار تعسف ظاهر لا يرتضيه الفطرة السليمة
قوله وحضور الشىء عند نفسه يستلزم المغايرة الخ وذلك
لان الحضور نسبة فلا يتصور الا بين امرين متغايرين قوله بل يكون
مع اعتبار قيد عالمية بذاته من حيث هى هذا اذا كانت المغايرة باعتبار
القيد فى جانب العالم والثانى اذا كانت باعتباره فى جانب المعلوم
والحاصل ان حضور الواجب عند نفسه يتوقف على كونه مغايراً
لنفسه وكونه مغايراً لنفسه يتوقف على اعتبار القيد فحضوره عند
نفسه اعنى علمه بنفسه يتوقف على اعتبار القيد وقد انحرف ههنا
بعض الناظرين وقال ما شاء قوله والتعبير بعدم الغيبة لا يجدى اى تعبير
الحضور بعدم الغيبة لا يجدى فى عدم استلزامه المغايرة لان عدم الغيبة
نسبة ايضاً كالحضور فيستلزم المغايرة قوله قلت عدم
الغيبة نفى للنسبة ونفى النسبة قد يكون الخ يعنى ان غيبة شىء عن شىء نسبة
مخصوصة بينهما فانتفاء هذه النسبة كما يكون لاجل حضوره عنده
كذلك يكون لاجل الوحدة وانتفاء الاثنينية ونظيره صدق السالبة فانه
كما يكون بوجود الموضوع وانتفاء المحمول عنه كذلك يكون بانتفاء الموضوع
قوله وعند الحكماء عبارة عن كونه بحيث ان شاء فعل وان لم يشاء
لم يفعل وانما ذهبوا الى ذلك لزعمهم ان القادر اذا صح منه الفعل والترك
فهو انما يفعل بقصد وميلان فلا يختار ايجاد شىء ولا يميل اليه الا اذا كان
هناك ما يترجح به الايجاد على تركه بالقياس اليه فيكون الايجاد اولى من تركه
فكان بالايجاد يحصل تلك الاولوية ومستكملاً بها وكان بدون
ذلك الايجاد ناقصاً وانه باطل واجاب عنه الاشاعرة وبعض
المعتزلة بانا لا نسلم ان المختار بهذا المعنى لا يوجد شيئاً الا اذا كان

بحث القدرة

هناك ما يترجح به الايجاد على تركه • بل يجوز ان يرجح احد مقدوريه من غير مرجح يدعوه اليه • وتمسكوا في هذا بقدحي العطشان ورغيفي الجائع وطرقي الهارب من السبع مع المساواة في جميع الجهات التي يتصور بها الترجيح فيها • وفرقوا بين الترجيح بلا مرجح وبين الترجيح بلا مرجح • قالوا ترجح احد المتساويين على الآخر بلا سبب مرجح من خارج ضروري البطلان • و اما الترجيح من غير مرجح اي من غير داع فليس بمحال • بل المؤثر اذا كان مختارا فهو يرجح بارادته اي مقدور شاء ولا يحتاج تلك الارادة الى ارادة اخرى والا لتسلسل **قوله** ومقدم الشرطية الاولى بالنسبة الى وجود العالم دائم الوقوع • وذلك لان مشية الفعل الذي هو الخير والجود لازمة لذاته تعالى الذي هو الخير المحض والجواد المطلق كلزوم سائر صفاته **قوله** وصدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها • اشارة الى دفع ما يتوهم ان كونه تعالى قادرا بالمعنى المذكور ينافي عدم صدق مقدم الشرطية الثانية لان صدق الشرطية يكون بصدق طرفيها • موجه الدفع ان صدقها ليس بصدق طرفيها بل قد تصدق مع كذب طرفيها كما في قولنا ان كان زيد حمارا كان ناهقا **قوله** ودوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير لا ينافي الاختيار • اشارة الى رد ما اورده المتكلمون عليهم من ان كونه تعالى لازم الفعل ويمتنع الترك ينافي كونه مختارا بل يوجب ذلك كونه موجبا **قوله** كما ان العاقل ما دام عاقلا يغمض عينيه كلما قرب ابرة من عينه بقصد الغمز فيها اه • قال الامام حجة الاسلام انه هذا ملحق بالافعال الطبيعية في كونه ضروريا كصرف الانسان الماء عند وقوعه على وجهه والخير ظاهر في الافعال الطبيعية **قوله** في ظنك بمن يكون علمه عين ذاته • ويكون عالما بكون الفعل خيرا محضا والترك مستلزما لعدمه **قوله** لان المقتضي لقدرته هو الذات • وذلك لوجوب استناد صفاته الى ذاته وامتناع مدخلية الغير في شيء منها • والمصحح للمقدورية هو الامكان لان الوجوب والامتناع الذاتيين يحيلان المقدورية **قوله** فاذا ثبت قدرته في البعض ثبت في الكل • وذلك لان نسبة الذات

المقتضية

المقتضية للقدرة الى جميع الممكنات على السواء • فان المعدومات لا ثبوت لها اصلا • بل هي منفيات لا تمايز فيها بوجه فلا يتصور ان يكون خصوصية بعض المعدومات مانعة من تعلق القدرة كما يقول به المعتزلة • فاذا ثبت قدرته في بعض الممكنات على ما يقتضيه كونه قادرا ثبت في الكل **قوله** ولان الامكان الذي هو علة الاحتياج الى الفاعل مشترك بين جميع الممكنات فما من ممكن الا وهو محتاج في وجوده الى علة فعلية اما واجب لذاته او ينتهي اليه دفعا للدور والتسلسل • وقد ثبت في موضعه انه تعالى فاعل بالاختيار فيكون قادرا على جميع الممكنات • اما اقتداره على الممكن الذي هو معلول له بلا واسطة فظاهر • واما اقتداره على الممكن الذي ينتهي اليه فلان اقتداره على علته اقتدار له تعالى عليه فان وجوده وعدمه لوجود علته وعدمها • فاذا كان وجودها وعدمها مقدورين كان وجوده وعدمه ايضا مقدورين وهو ظاهر • وينبغي ان يعلم ان بناء هذا المقول على كون جميع ما سوى الله تعالى وصفاته العلى حادثا فلا مجال لما قيل انه يجوز ان يصدر بعض الاشياء عنه تعالى بالايجاب ثم يصدر عنه البعض بالاختيار انتهى • وذلك لان الصادر بالايجاب يكون قديما وهو مناف لحدوث العالم **قوله** ولان العجز عن البعض نقص اه • يعني انه تعالى لو لم يكن قادرا على جميع الممكنات كان عاجزا عن بعضها بالضرورة لعدم جواز صدور ذلك البعض عنه تعالى ايجابا لما مر من منافاته حدوث العالم **قوله** لكن اثبات ارسال الرسول يتوقف على اثبات شمول القدرة • حاصله ان عدم توقف ارسال الله تعالى الرسول على شمول قدرته بجميع المقدورات لا يكفي لاثبات هذا المطلب • بل لا بد في ذلك من علمنا بارسال الرسل • وهذا العلم لا يحصل الا بالعلم بكون قدرته تعالى شاملة لجميع المقدورات فاثبات شمول القدرة اعني تحصيل العلم به لو كان بالادلة السمعية التي هي متوقفة على اثبات ارسال الرسول المتوقف على العلم بشمول القدرة كان اثباتا للشيء بنفسه وانه باطل قطعا **قوله** اذ لا دليل

على جميع الممكنات

فلا بد ان يكون ثبوت شمول القدرة مستندا الى الدلائل العقلية

لنا علی ان خصوص المعجزة فعل الله ومقدوره • دفع لما یقال ان اثبات
کون المعجزة فعل الله تعالی لا یتوقف علی اثبات شمول القدرة • بل یکفی
فی ذلک اثبات کونها فعل الله ومقدوره • ووجه الدفع ان اثبات
کون المعجزة فعل الله ومقدوره ای صادر عنه بالاختیار لا یتاتی الا فی ضمن
اثبات شمول القدرة اذ لم یوجد دلیل مختص باثبات کونها بخصوصه فعل الله
ومقدوره ومجرد احتمال وجود ذلک الدلیل لا یجدی نفعا بل لا بد من تحققه • و
التشبث به • واشار بقوله ومقدوره الی ان مجرد کون المعجزة فعل الله تعالی
لا یکفی فی کونها تصدیقا للرسول فی دعوی رسالته • بل لا بد فی ذلک من کونها
مقدورا له تعالی وصادرا عنه بالاختیار فان الافعال الاضطراریة لا دلالة فیها
علی التصدیق کما لا یخفی **قوله** خلافا للمعتزلة • فانهم ذهبوا الی انه تعالی مرید
لما امر به من الخیرات والطاعات والایمان وکاره لما یضاده من الشرور
والمعاصی والکفر **قوله** الاول ان الشرور والمعاصی غیر مامور بها الخ • حاصله
انه لیس بشیء من الشرور والمعاصی مامورا بل المامور به هو الخیرات والطاعات
فلا یکون الشرور والمعاصی • مرادة له تعالی بل یکون مراده الخیرات والطاعات
وذلک لان الارادة اما مدلول الامر • علی ما زعمه بعض المعتزلة من ان الامر هو
ارادة الفعل • او لازمه علی ما ذهب الیه الاخرون زعما منهم ان الامر بخلاف
ما یریده سفه • وعلی التقدیرین یلزم من عدم کونهما مامورا بهما عدم کونهما مرادا
اما علی الاول فظاهر • واما علی الثانی فلان کون ضدیهما اعنی کون الخیرات
والطاعات المامور بهما مرادین وکونهما مرادین یستلزم عدم کون
الشرور والمعاصی مرادین ضرورة امتناع کون الضدین مرادین معا • ومما
قررنا هذا الکلام اندفع عنه ما اورد علیه من انه اراد ان یستدل من نفی کونه
الشرور والمعاصی مامورا بهما علی عدم کونهما مرادین بان الارادة اما مدلول
الامر فیلزم من انتفاء الامر انتفاؤها وهو ظاهر • فوجب ان یقول بدل قوله
اولازمه او ملزومه حتی یلزم من انتفاء اللازم الذی هو الامر انتفاء الملزوم
الذی هو الارادة او ترک قوله او لازمه لانه لا یلزم من انتفاء الملزوم انتفاء اللازم

قوله والرضاء هو الارادة • اجیب عنه بان الرضاء هو ترک الاعتراض
والله تعالی یرید الکفر للکافر ویعترض علیه ویؤاخذه • ویؤیده ان العبد لا یرید
الآلام والامراض ولیس مامورا بارادتها بل هو مامور بترک الاعتراض
علیهما فالرضاء اعنی ترک الاعتراض غیر الارادة **قوله** ومع قطع
النظر عن ذلک • ای عن تضمن خلق المعاصی مصالح • لا حسن ولا
قبح عقلیین عندنا • یعنی ان بناء کون خلق المعاصی منکرا انما هو علی حسن
الاشیاء وقبحها عقلیین کما ذهب الیه المعتزلة فانه ح یکون خلق المعاصی
متصفا فی نفسه ای مع قطع النظر عن اعتبار الشارع ایاه قبحا بالقبح و
یکون خالقها مستحقا للذم فیکون منکرا • ونحن معاشر الاشاعرة لا نقول
بکونهما عقلیین بل هما شرعیان عندنا حاصلان بامر الشارع وهو الله تعالی
اذ لا یجب علیه شیء من الاشیاء • فیفعل ما یشاء ویحکم ما یرید • حتی لو
عکس الامر فی الحسن والقبح لانعکس حالهما **قوله** قلت ویلزم
ان یکون العبد فی المثال المذکور الخ • وذلک لانه لا شک ان الاتیان بما یرضاه
الامر طاعة • فلو کان الامر مغایرا للارادة وکان الطاعة هو الاتیان بما امره
المطاع لا ما اراده لزم ان یکون المطیع عاصیا والعاصی مطیعا فان العبد فی المثال
المذکور مع انه اتی بما یریده ویرضاه الامر وهو یوجب کونه مطیعا یلزم علی هذا ان یکون
عاصیا لعدم اتیانه بالمامور به مع انه خالفه لعدم اتیانه بما امره وهو یوجب کونه عاصیا
یلزم ان یکون مطیعا لانه اتی بما یریده ویرضاه السید **قوله** ولا شک انه لو علم
السلطان • ای کما یلزم فی المثال المذکور علی هذا ان یکون المطیع عاصیا والعاصی
مطیعا یلزم ایضا ان لا یکون اعتذار السید فی صورة مخالفة العبد امره اعتذارا صحیحا
وذلک لان هذا الاعتذار مبنی علی ان یکون مخالفة امره مخالفة لرضائه • فلو علم
السلطان رضاءه فی المخالفة لا عتقد انه مطیع لسیده لا مخالف له فلا یقوم
له عذر ح لان للسلطان ان یقول للسید انه لم یات بما امرته لان رضائک
فی عدم اتیانه به **قوله** ویمکن ان یحال ان الامر اه الخ • حاصله ان کون الامر
مغایرا للارادة لا یستلزم وکون الطاعة تحصیل ما امر به المطاع لا تحصیل ما اراد

الا الامر التشريعي كما في كفر الكافر فانه مامور بارادته التكوينية دون التشريعية واما ايمان المؤمن فمامور بهما واعلم ان الامر التكويني يترتب عليه الارادة دائما دون الرضاء فان كل ما امر به بذلك الامر لابد من تكونه وتكونه بارادته تعالى واما الرضاء فانما يترتب عليه اذا وافق الامر التشريعي واما الامر التشريعي فيترتب عليه الرضاء دائما دون الارادة والا لزم تخلف المراد عن الارادة في كفر الكافر وانما يترتب الارادة عليه اذا وافق الامر التكويني فالارادة من لوازم الامر التكويني والرضاء من لوازم الامر التشريعي وبينهما عموم وخصوص من وجه فليفهم

محيي الدين

لا يستلزم كون المطيع عاصيا وكون العاصي مطيعا وذلك لان الامر نوعان احدهما تكويني يتكون ويحدث به جميع الكائنات المامورة بالتكوين والحدوث كقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وثانيهما تشريعي تدويني وهو الامر الذي كلف به العباد بالايمان والطاعات وعليه مدار الثواب والعقاب فتحقيق الجواب عن الثالث ان الطاعة هو الاتيان بما يوافق الامر التدويني والرضاء اعني ترك الاعتراض يترتب على هذا الامر دون الامر التكويني اذا خالفه واما اذا وافقه كما في المامورين بالايمان الآتين به فيترتب عليه الرضاء ايضا فح لا يلزم كون الكافر والعاصي الآتين بالكفر والعصيان المامور بهما بالامر التكويني مطيعين ولا يكون العبد في المثال المذكور مطيعا لعدم اتيانه بما امر به بالامر التدويني التكليفي الذي يترتب عليه الرضاء فتامل قوله كما يقول المعتزلة فانهم قالوا الكلامه تعالى اصوات وحروف غير قائمة بذاته تعالى بل يخلقها الله تعالى في غيره كاللوح المحفوظ او الجبرائيل او النبي صلى الله عليهما وسلم او غير ذلك كشجر موسى عليه الصلاة والسلام ومعنى كونه تعالى متكلما خلقه وايجاده هذه الاصوات والحروف في الغير قوله لانه خلاف النصوص فان النصوص الواقعة في كونه متكلما وصرف تلك النصوص عن ظواهرها التي هي قيام الكلام بذاته تعالى وحملها على كونه موجودا له في الغير مما لا ضرورة فيه اذ يصح حملها على ظواهرها على ما سيأتي بيانه قوله للدلائل السمعية فان القرآن وكذا الحديث مملوءة بحيث لا يمكن انكاره ولا تاويله بل كونه تعالى سميعا بصيرا مما علم بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وسلم فلا حاجة الى الاستدلال عليه كما هو حق سائر الضروريات الدينية قوله وليسا راجعين الى العلم بالمسموعات والمبصرات فانا اذا علمنا شيئا علما تاما جليا ثم ابصرناه نجد بالبداهة بين الحالتين فرقا ونعلم بالضرورة ان الحالة الثانية تشتمل على امر زائد هو الابصار وكذا حال السمع قوله واعترفنا

بعدم الوقوف على حقيقتهما الخ فان ما ذكرنا آنفا يدل على مغايرتهما للعلم وكذا ظواهر الآيات والاحاديث تأبى عن حملها على العلم بالمسموعات والمبصرات والادلة العقلية تدل على امتناع حملها على الكيفيتين الحاصلتين بالآلتين المعروفتين وعقولنا ناقصة قاصرة عن كشف حقيقتهما فلابد لنا من هذا الاعتراف وبما قررنا لم يبق مجال لما قيل انه لما صرفنا عن معناهما الحقيقيين لانتفاء الآلتين المعروفتين فيه تعالى والتقليل في القدماء منهم مالم يلزم من نفيها نقص فلم لم يحمل السمع والبصر على ما يقوله الكثير والفلاسفة على العلم بالمسموعات والمبصرات قوله فان علمنا عرض فان العرض هو الموجود القائم بالمتحيز على ما في المواقف ومحدث ضرورة كون صفات الحوادث محدثة وقاصر ضرورة عدم كون جميع الاشياء معلوما لنا ومستفاد من الغير الذي هو المبدأ تعالى المفيض للصور كلها قوله وعلمه تعالى قديم ضرورة استلزام كونه حادثا كونه تعالى ناقصا في الازل وكامل لاستلزام قصوره كونه تعالى ناقصا وذاتي اي مستند الى ذاته تعالى لامتناع احتياجه في شيء من صفات كماله الى غيره ولم يتعرض لكونه جوهرا او عرضا لامتناع اتصافه تعالى بشيء من الجواهر والاعراض عند المتكلمين فان الجوهر عندهم هو الحادث المتحيز بالذات اي المشار اليه بالاشارة الحسية بانه هنا او هناك والعرض هو الحادث الحال في المتحيز بالذات وكل منهما يقتضي كون موصوفه متحيزا او مشارا اليه بالاشارة الحسية التي هي من خواص الجسمانية المنزهة عنها الواجب تعالى شانه قوله ولما كان وجود الواجب وتعينه عين ذاته لم تكن له ماهية كلية وذلك لان كل واحد من الوجود والتعين جزئي حقيقي فلو كان له تعالى ماهية كلية وكان كل منهما او احدهما عين تلك الماهية لزم ان يكون الجزئي الحقيقي كليا حقيقيا وانه ضروري البطلان وقيل في بيانه فان كل كلي اذا كان تعينه بذاته او بجزئه او بلازمه او بنفي علة اذا لم يتعدد الفاعل كما قيل يكون نوعه منحصرا في فرده

قائله مولانا يوسف القراباغي

بل يمتنع فرد آخر انتهى • اقول لا يخفى كون هذا البيان منافيا لما جعله بيانا له
واعترافاً بكونه تعالى ذا ماهية كلية وهو نقيض ما ادعاه الشارح **قوله**
فالوجوب والامكان ان كانا من لوازم الماهية المشتركة الخ • تفصيل
الدليل على ما ينبغي انه لو كان له تعالى مثل لكان هو مشاركاً له في الماهية
ومتمازاً عنه بخصوصية • فالوجوب والامكان ان كانا من لوازم الماهية
المشتركة ومقتضاها يلزم اشتراك الواجب والممكن في هذا المقتضى
فهو اما الوجوب فيلزم كون الممكن واجباً او الامكان فيلزم كون الواجب
ممكناً • وان كانا من لوازم الماهية مع الخصوصية • بان كان الوجوب لازماً
لمجموع الماهية والخصوصية التي بها امتياز الواجب عن الممكن المماثل له
وكذا الامكان بالنظر الى الممكن المماثل له فيلزم كون الواجب مركبا من الماهية
المشتركة وتلك الخصوصية المميزة اذ لا معنى للواجب الا ما يستلزم الوجوب
ويقتضيه **قوله** والاول قد مرت الاشارة الى دليله في نفي المثل •
فان كون وجود الواجب وتعينه عين ذاته يستلزم ان يكون وجوب
الوجود الذي غير عارض للواجب غير مشترك بين اثنين **قوله**
اما الاول فلاستحالة كون الشيء فاعلاً لنفسه • لا يقال لا نسلم
لزوم ذلك لجواز ان يكون الفاعل هو المجموع الملحوظ من غير ارتباط والمعلول
هو المجموع الملحوظ مع ارتباط • لانا نقول ان المراد بالمجموع هو معروض الهيئة
الاجتماعية بدون وصف الارتباط والاجتماع اعني ذات الاثنين
فقط من دون اعتبار وصف الاثنينية والانضمام • ولا شك
في اللزوم المذكور **قوله** واما الثاني والثالث فلامتناع كون الواجب
معلولا لغيره • يعني ان المراد بالمجموع ههنا هو معروض الهيئة الاثنينية
بدون الوصف • فاحتياج هذا المجموع الى العلة المستقلة لا يكون
الا في ذاته وباعتبار اجزائه التي هي هذا وذلك • فتاثير الفاعل في هذا المجموع
لا يتصور الا بتاثيره في هذا او في ذاك او فيهما معاً • فيلزم كون
الواجب معلولاً لغيره قطعاً • ومن هذا التقرير علم ان قوله فتامل اشارة

الى دقة

الى دقة هذا الوجه وعدم ظهوره بدون التامل التام • لا الى ما زعم من منع لزوم
كون الواجب على التقديرين معلولا لغيره مستنداً بان المحتاج الى العلة
هو المجموع لا اجزاؤه • ولا يلزم من احتياج الكل الى شيء احتياج الجزء اليه
فان كل مركب سواء كان تركيبه من الواجبين او الممكنين يحتاج الى اجزائه
مع استحالة احتياج الجزء الى نفسه سواء قلنا ان الجزء علة فاعلية
للكل اولا انتهى • وذلك لانا لا نقول بان احتياج الكل ملزوم لاحتياج الجزء
مطلقاً • بل نقول ان احتياج الكل الذي هو محض الاجزاء المادة من غير اعتبار
امر آخر معها اصلاً في وجوده الى الفاعل انما هو لاحتياج تلك الاجزاء كلها او
في الوجود اليه على ما يحكم به بداهة العقل **قوله** والثاني قد اشير اليه
في الاية • فان في قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا • اشارة الى دليل
عقلي على حصر الخالقية فيه تعالى على ما سيصرح به الشارح رحمه الله تعالى **قوله**
ويمكن ان يقال ان التعدد يستلزم امكان التخلف الخ • يعني انه كما يجوز ان يتفقا
كذلك يجوز ان يختلفا لان التعدد يستلزم جواز الاختلاف • وهذا الجواز كاف
في اثبات المطلوب من غير حاجة الى ابطال الاتفاق فانا نقول على تقدير الاختلاف
اما ان يحصل مراد احدهما الخ قال السيد الشريف قدس سره في حاشية شرح
حكمة العين لا خفاء في امكان ارادة احدهما حركة زيد في وقت معين فلا يخلو
اما ان يمكن للآخر ارادة سكونه في ذلك الوقت اولا • والثاني يوجب عجزه اذ لا مانع
له عن ذلك الا الارادة الاولى ضرورة انه ممكن في نفسه • وعلى الاول يلزم امكان
اختلاف الارادة فان وقع لزم وقوع احد الامرين وهو اما اجتماع المتنافيين
او العجز • والا لزم امكان احدهما وامكان المحال كالمحال محال انتهى اورد عليه انه ان
اراد بقوله يمكن للآخر ارادة سكونه في ذلك الوقت انه يمكن له ارادة السكون
في وقت ارادة الاول حركته من غير اشتراط ارادة الحركة وهو معنى الوقتية فهو
مسلم لكن لا يلزم منه اجتماع الارادتين لجواز ان يزول ارادة الحركة عن
الواجب الاول عند ارادة الثاني سكونه • وان اراد انه يمكن ارادة الآخر
سكونه بشرط ارادة الاول حركته وهو معنى المشروطة نختار انه لا يمكن للآخر

الاول الواجب

ذلك. قوله وهو يوجب عجزه. قلنا لم وانما يلزم عجزه لو كان عدم
الحركة اعني السكون ممكنا ح وليس كذلك فان وجود الحركة بشرط ارادة
احد الواجبين لها واجب وعدمها اعني السكون ممتنع. وذلك
مثل ان يقال هل يجوز تعلق ارادة الواجب بعدم زيد بشرط وجوده بل بشرط
ارادة وجوده ام لا. فان امكن يلزم امكان اجتماع النقيضين. والا يلزم
امكان العجز فينتقض الدليل على تقدير التوحيد ايضا. نعم في وقت وجود زيد
يجوز تعلق الارادة بعدمه بان يزول ويتحقق العدم بدله كسكون الاصابع للكاتب
وقت الكتابة انتهى. اقول لا يخفى ان عدم امكان ارادة الآخر سكونه
بواسطة كون الحركة واجبة بارادة الاول يوجب عجز الآخر قطعا اذ المانع
ح من ارادته السكون كون السكون ممتنعا بسبب تعلق ارادة الاول
بالحركة فعدم امكان ارادة الآخر السكون انما نشأ من الاول وتعلق ارادة
بالحركة ولا يعنى بالعجز سوى هذا. نعم لو كان امتناع السكون
بنفسه لم يكن عدم ارادته اياه عجزا له. وبما ذكرنا اشار اليه قدس سره بقوله
اذ لا مانع له عن ذلك الا الارادة الاولى ضرورة انه ممكن في نفسه
وايضا الكلام في امكان تعلق ارادة الثاني بالسكون ان ارادة الاول
الحركة لا بعده حتى لا يقال انه امتنع السكون بسبب ارادة الحركة
بل يكون كل من التعليقين بالممكن. وما جعله نظيرا لذلك لا يصح نظيرا
لان ارادة الواجب احد الطرفين تخصيص له بالوقوع دون الآخر. فلا يتصور
ارادتهما معا لان ماهيتي الارادتين متضادان بالنسبة الى واحد فلا تجتمعان
بخلاف ما نحن فيه من مريدين على ما لا يخفى وصرح به بعض المحققين قوله فالجواب
انه لا يخلو ان يكون قدرة كل منهما وارادته الخ. هذا اذا اريد بفسادهما في
الاية عدم تكونهما على ما اشار اليه رحمه الله بقوله في وجود العالم. فحاصل
الدليل المشار اليه بهذه الاية هو انه لو تعدد الاله ووجد الهان مستجمعا
الشرائط الالهية قادران على الكمال على خلق العالم لم يتكون ولم يوجد العالم
لانه لو وجد فلا يخلو من ان يكون وجوده بقدرة كل منهما وارادته استقلالا

او

اي بشرط عدم الامكان

هذا دفع لمنع الورود

اي السكون مقدورا او مرادا بسبب الغير يعني الواجب

مولانا سعد الدين التفتازاني

بدل من على الكمال وبين في بعض النسخ ونحن على خلق العالم

اوبقدرة واحد منهما وارادته استقلالا او بمجموع القدرتين والارادتين و
على الاول يلزم توارد المؤثرين المستقلين على معلول واحد. وعلى الثاني يلزم
عدم كون احدهما الها. وعلى الثالث يلزم كل منهما عاجزا عن الايجاد والخلق
وبما قررنا ظهر انه لا وجه لما قيل ان هذا الجواب دليل آخر. واما تنزيل الاية
الى هذا الدليل فيأبى عنه قوله تعالى لفسدتا لان اللازم على هذا التقدير اما
توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد او عجز الواجبين عن التأثير بالاستقلال
او عدم خالقية احدهما في شيء منها لا يلزم فسادهما بخلاف التقدير
الاول فانه يلزم فيه على التقدير الثاني والثالث فسادهما انتهى قوله وانما
يلزم العجز لو اراد الاستقلال ولم يحصل. اي وانما يلزم عجز كل منهما لو اراد
كل منهما الاستقلال والتفرد في ايجاد العالم ولم يحصل. واما لو كان كل منهما قادرا
على الايجاد بالاستقلال لكن لم يرد واحد منهما الاستقلال والتفرد. بل اراد
كل منهما الاشتراك مع الآخر في الايجاد. فلا يلزم كما في المثال المذكور. وبما
قررنا ظهر انه لا وجه لما قيل ان المراد من قوله لو اراد الاستقلال
انه لو اراد الشيء بالاستقلال لانه فرق بين ارادة الاستقلال وارادة
الشيء بالاستقلال انتهى. والذي يدل على كون المراد ما قررنا لا ما قيل
قوله رحمه الله تعالى سابقا لان ارادتهما تعلقت بالاشتراك قوله
لانا نقول تعلق ارادة كل واحد منهما ان كان كافيا الخ. يعني ان تعلق ارادتهما
بالاشتراك لا يتأتى الا بتعلق ارادة كل منهما بوجود العالم فتعلق كل منهما بوجوده
ان كان كافيا في حصول وجوده لزم اجتماع المؤثرين التامين هما تعلق الارادتين
على معلول واحد هو وجود العالم. وان لم يكن كافيا لزم عجزهما او عجز احدهما لانهما
لا يمكن لهما او لاحدهما التأثير في وجود العالم وايجاده الا بالاشتراك الا قوله
ولا يتصور الزيادة والنقصان في شيء منهما. اي من القدرة والارادة
وذلك لان كلا منهما امر وحداني غير قابل للتجزي لا في ذاته ولا باعتبار
المحل وهو ظاهر فلا يتصور في شيء منهما الزيادة والنقصان اللذان هما
باعتبار زيادة الاجزاء ونقصانها ولا يتصور الزيادة والنقصان

القائل مولانا يوسف القراباغي ره

لكون التجزي فيه فرع التجزي في المحل وليس فليس

فى تعلقهما ايضاً بعين ما ذكر بخلاف الميل فى المثال المذكور فانه فى قوة جسمانية
حالة فى الجسم ومنقسمة بانقسامه فيه الزيادة والنقصان **قوله**
قال الله تعالى اتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون. اى لا تعبدون
ما تنحتون من الاصنام فانكم وما تعملونه مخلوق الله تعالى فانه الخالق هو
الحقيق للمعبودية وان لا يشرك بعبادته احدا. وفى هذه الاية دلالة على
ان افعال العباد مخلوقة الله تعالى وان اردت الاطلاع عليها فارجع الى
حاشيتنا على تفسير العلامة البيضاوى **قوله** فلا استلزامه
الاحتياج المنافى للوجوب. وذلك لما تقرر عندهم من ان الحال فى الشئ
يكون محتاجا الى ذلك الشئ قطعا والا لما حل فيه **قوله** وانت
تعلم ان الظهور غير الحلول. فان الانسان مثلاً ظهر فى جميع صور افراده
ولم يحل فى واحد منها. وكذا الجن والشياطين فانهم يظهرون فى
صور الاناسى ليعلمهم الشرور ويكلمهم بلسانهم. وذلك لكونهم
اجساما لطيفة قابلة للتشكل بالاشكال المختلفة وظهور جبرئيل عليه السلام
فى صورة دحية الكلبى من هذا القبيل **قوله** وهذا قرينة على انهم الخ
اى تصحيحهم حلوله تعالى فى على واولاده رضى الله تعالى عنهم بظهور جبرئيل
عليه الصلاة والسلام فى صورة دحية الكلبى مع ظهور كون الظهور
غير الحلول قرينة على انهم لم يريدوا بالحلول معناه الحقيقى بل ارادوا به
الظهور والا لم يتات منهم هذا التصحيح كما لا يخفى **قوله** بان يتصف
دائما بنوع كمال يتعاقب افراده من الازل الى الابد. فلا يلزم الخلو عن
الكمال المشترك فى شئ من الاحوال. واما الخلو عن كل فرد من افراده والاتصاف
بفرد آخر بعد قبله ولا يجامعه فانما هو لتحصيل كمالات غير متناهية ممتنعة
الاجتماع هو الكمال بالحقيقة لا وحدانيته مع فقدان تلك الكمالات
وبما قررنا ظهر انه لا يرد ما قيل انه لا يسمع مسبوقية الكمال بكمال آخر
لانه لو كان كل منهما كمالا مثلا فلو لم يتصف فى وقت من الاوقات
باحدهما يلزم النقص فى ذلك الوقت بل يجب ان يتصف بجميع الكمالات

المتعاقبة

المتعاقبة فى كل وقت وان لا يكون شئ منها مشروطا بزوال شئ من الكمالات
والا يلزم النقص بانتفاء ذلك الكمال فى ذلك الوقت انتهى **قوله** كما سلف
من ان مرادهم من القدم النوعى ان لا يزال فرد من افراد ذلك موجودا بحيث لا ينقطع
بالكلية. ومن البين ان حدوث كل فرد لا ينافى ذلك اصلاً **قوله** لا ينافى
هذا الدليل. وهو ان صفة الكمال لو كانت حادثة يلزم الخلو عنها فى الازل
وهو نقص منزه عنه الواجب تعالى شانه **قوله** فان مثل ايجاد العالم و
وخالقية زيد اى من الاضافات التى يستلزم كونها كمالا كون العالم قديماً **قوله**
ليس من صفات الكمال. ولا يتوجه عليه ان يقال فيجب ان لا يتصف
به لا بد ان يكون من صفات الكمال لان هذا انما يتم اذا لم يكن صفة لا كمال فى وجود
وهو ممنوع **قوله** بل قد تدعى ان الخلو عنها فى الازل كمال. فكيف بنائه امتناع
تجددها فى ذاته تعالى وكون خلوه تعالى عنها نقصا **قوله** على انه يمكن ان
يقال ان وجود العالم فى الازل ممتنع فلا يكون عدم ايجاده فى الازل نقصاً.
لعله اشار بقوله يمكن الى ضعف هذا القول فان كون وجود العالم ممتنعاً
فى الازل لا ينافى كون ايجاده تعالى اياه ازليا بان يتعلق ارادته الازلية
بوجوده فيما لا يزال فيوجده فيه اذ القدرة انما تؤثر على وفق الارادة فاذا
تعلقت الارادة بوجوده فى وقت معين فلا يوجد الا فيه على ما صرح به
الشارح رحمه الله تعالى وبنى عليه رد استقلال الفلاسفة على قدم
العالم. ومما ذكرنا ظهر ايضا ضعف قوله ان الخلو عنها فى الازل كما
يظهر استيثاره وتنزهه بالقدم الزمانى. وذلك لان استيثاره بالقدم
الزمانى لا يقتضى كونه خالياً فى الازل عن صفة الايجاد لما ذكرنا من جواز تعلق
ارادته تعالى فى الازل بوجود العالم فيما لا يزال اعنى بوجوده الحادث هذا
وزعم بعض الناظرين ان حاصل قوله رحمه الله تعالى بل قد تدعى ان الخلو عنها الخ
هو ان الوجود الازلى للاضافات لاستلزامه قدم الممكنات المستلزم
لعدم اختصاص الواجب تعالى بالقدم الزمانى نقص فلا يتصف بها الواجب
تعالى. واما الوجود الحادث لها فلما لم يستلزم قدم الممكنات فالاتصاف به

كمال فيتصف به. ثم اعترض عليه بان الازل ليس زماناً محدوداً حتى يكون بعده
زمان الحدوث فتعيّن للحدوث اول معين بل معنى الازل كما قرروا
الزمان الغير المتناهي في جانب المبدأ فكل حد يفرض من ذلك الزمان يكون
مبدؤه زمان الحدوث فكل زمان حدوث يكون قبله زمان حدوث آخر
فاذا اوجد خالقية زيد في هذا اليوم مثلاً واتصف به الواجب تعالى
في اليوم لزم النقص في الامس لعدم الاتصاف به في الامس واذا اتصف
في الامس لزم النقص لعدم اتصافه تعالى به قبله. وهكذا فكل زمان الحدوث
قبله زمان هو ايضاً زمان الحدوث. وعلى تقدير تحقق اول زمان الحدوث
يبقى النقص بانتفاء الاتصاف بعد حدوثها. وقس عليه حال الجواب
الثاني بعد وهو قوله يمكن ان يقال وجود العالم في الازل ممتنع الخ فان امكان وجوده
الحادث يستلزم تحقق اضافة في وقت معين فيلزم النقص قبله وبعده ايضا
اذا انتفى انتهى كلامه. وانت خبير بظهور فساد هذا الزعم. اما اولا فلان بناء
كلام الشارح ههنا على ان لا يكون شئ من الصفات الاضافية كمالاً اصلاً
وقوله بل قد ندعى ان الخلو عنها في الازل كمال ما يبعد لذلك على ما اشرنا اليه
في الحاشية المتعلقة به. واما ثانيا فلان كون معنى الازل عندهم زماناً غير
متناه من جانب المبدأ باطل قطعاً بل معناه عندهم عدم المسبوقية
بالعدم لا الزمان الغير المتناهي في جانب المبدأ. والا لكان كونه تعالى ازليا
مستلزما لكون العالم قديما وايضاً قد صرح الشارح فيما سبق ان الازل فوق
الزمان فكيف يكون زمانيا **قوله** وما يقال من ان ازلية الامكان يستلزم
امكان الازلية الخ. قيل في بيان هذا الاستلزام ان امكانه اذا كان مستمرا
في الازل لم يكن هو في ذاته مانعاً من قبول الوجود في شئ من اجزاء الازل فيكون
عدم منعه امراً مستمراً في جميع تلك الاجزاء الازلية فاذا نظر الى ذاته من حيث
هو لم يمنع من اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية
الامكان مستلزم لامكان الازلية **قوله** كما بسطناه في بعض تعليقاتنا
وهو انه ان اراد بقوله لم يمنع من اتصافه بالوجود في شئ منها ان ذاته لا يمنع في

في شئ منها متعلقاً بعدم المنع فيكون معناه انه لا يمنع في شئ من اجزاء الازل
من الوجود بعده وهو بعينه ازلية الامكان. ولا يلزم منه عدم منعه من الوجود
الازلي الذي هو امكان الازلية. وان اراد به ان ذاته لا يمنع من الوجود في شئ
من اجزاء الازل بان يكون قوله في شئ منها متعلق بالوجود فهو بعينه امكان
الازلية. والنزاع انما وقع فيه وهو مصادرة على المطلوب. ثم لو سلم
ان وجوده في كل جزء من اجزاء الزمان الازل ممكن فلا يلزم منه ان يكون وجوده
الازلي ممكنا **قوله** لان المتحدين ان بقيا فهما اثنان فلا اتحاد وان فنيا
فهما معدومان الخ. حاصله ان الاتحاد بين الشيئين بان يصير زيد عمراً
مثلا مع بقائهما معا محال لانهما ان بقيا موجودين كما كانا قبل الاتحاد
فظاهر انهما موجودان اثنان لا اتحاد لاحدهما مع الآخر. وان فنيا
معاً فهما معدومان لا متحدان. وان فنى احدهما وبقي الآخر فهو بقاء الواحد
منهما وفناء الآخر فلا اتحاد بينهما ايضا. فان قلت يجوز ان يبقى ذاتاهما
بصفة الوحدة بعد ما كانا اثنين. فنقول فالباقي في حقيقة هو الامر الموضوع
للوحدة والكثرة معاً لان شيئا من الوحدتين اذا لم ينعدم كانت الكثرة
متحققة فيلزم اجتماع المتقابلين وانه محال. قال الشارح رحمه الله تعالى في
حاشية التجريد ان المدعى اتحاد امتناع الاثنين بان يصير ا مثلا ب مع
بقاء ا و ب معا كما يصير الجسم الابيض اسود مع بقاء ذاتيهما لا زوال
صورة الاثنين عن شئ وحدوث صورة الوحدة فيه. واذا فرض
بقاؤهما بصفة الوحدة بعد ما كانا اثنين كان الباقي هو الامر الموضوع للوحدة
والكثرة معاً لا كل واحد من الوحدتين المعدودتين للكثرة وذلك ظ. بل
هذه الدعوى بديهة تكفي فيها تحريرها بتلخيص اطرافها **قوله** وهذا
ضروري. فانا نعلم ضرورة انه لا يحصل من الانسان والحجر الموضوع
بجنبه حقيقة واحدة متحصلة **قوله** ودعوى الاحتياج والانفعال
بين الاجزاء المادية الخ. دفع لما يقال ان كون الواجب مع الغير محلاً
للجزء الصوري يستلزم افتقار كل من الواجب والغير اللذان هما جزآن

عاديان في الصورة المفروضة الى الآخر او انفعاله عنه كما في العناصر الممتزجة التي
ينفعل بعضها عن بعض فيفيض عليها صورة النوعية الملايمة لذلك الامتزاج
والانفعال فاندفع الايراد • ووجه الدفع ان كلية هذه الدعوى غير مسموعة
فلا يتم في الصورة المفروضة • وينبغي ان يعلم ان كون الواجب مع الغير
محلا للجزء الصوري داخل في نحو الثاني من الاتحاد فانه انضم الى الواجب شيء
او مجموع ذلك الغير والجزء الصوري وحصل منهما حقيقة واحدة فلا يجال لما
قيل انه ان منع الاحتياج والانفعال بين الاجزاء المادية للمثال فكيف
يمكن القول بعدم انفعال العناصر بعضها عن بعض • وفيضان الصور النوعية
على المواليد تابع للمزاج التابع للانفعال وان منع الانفعال بين الاجزاء
المادية للممثل مع تسليمه في المثال فليس مما نحن بصدد ابطاله من
الاحتمالات الاتحاد **قوله** اذ الجوهر هو الممكن المستغني عن
المحل او هو المتحيز بالذات • يشير الى ان المراد بالجوهر ههنا احد
هذين المعنيين على ما ذهب اليه المتكلمون فكونه تعالى جوهرا بمعنى الغني عن
المحل لا يقدح في هذا • قال المصنف رحمه الله تعالى في المواقف ونعني
بالمتحيز بالذات المشار اليه بالذات اشارة حسية بانه هنا او
هناك **قوله** اجرد جعد قطط الخ • في القاموس رجل اجرد لا شعر عليه
والجعد من الشعر خلاف البسط اي المسترسل وجعد قطط اي شديد
الجعودة والشمط محركة بياض شعر الراس يخالط بسواده اشمط الرجل صوته
قوله المتبعون لظواهر الكتاب والسنة • اما ظواهر الكتاب
فكقوله تعالى • الرحمن على العرش استوى • وقوله تعالى وجاء ربك والملك
صفا صفا • وقوله تعالى • اليه يصعد الكلم الطيب • وغير ذلك
واما ظواهر السنة فكقوله عليه الصلاة والسلام قلب المؤمن بين
اصبعين من اصابع الرحمن يقلبه كيف يشاء • وقوله عليه السلام ان الله
ينزل الى السماء الدنيا في كل ليلة فيقول هل من تائب فاتوب عليه
وغيرهما **قوله** ولا يخفى انه ليس في هذا القدر غائلة اصلا • وذلك لان مراد

ارحد

مراد ذلك البعض بكون الفوق جهة الله تعالى ليس انه جهة تعالى حقيقة اراد
ان له شرفية بكونه قبلة الدعاء فاضافته اليه تعالى بمجاز • وقوله بكونه تعالى
مختصا بجهة الفوق ليس الا لشرفه لا لكونه جهة له حقيقة كما ان قولهم بكون
الكعبة بيت الله تعالى ليس الا لشرفها لكونها قبلة الصلوة لا لكونها بيتا
له حقيقة **قوله** وانت تعلم انه بعد قيام البرهان على انه تعالى عالم
بجميع المعلومات وانه لا يجوز الخ • يعني ان كونه تعالى عالما بجميع المعلومات
وكونه جاهلا في الجملة لا يتاتى الا بان يتبدل ويتغير صفته الحقيقية التي هي العلم
مع ان تبدله وتغيره تعالى في صفاته الحقيقية مما قام البرهان على امتناعه
كما مر في بيان عدم قيام الحوادث بذاته تعالى **قوله** فيكون في قوة
الشرطية • فكانه قيل ان العاصي ان اصر في عصيانه ولم يتب عنه ولم يعف
بالشفاعة وغيرها يكون معاقبا عليه فعدم عقابه لعدم تحقق واحد
من تلك الشرائط وكلها لا يستلزم كذبا **قوله** ان الابصار
عبارة عن ادراك تام وانكشاف تام بليغ • فسر الادراك التام
بالانكشاف البليغ لئلا ينافي هذا ما سياتي من الجواب عن احتجاج المنكرين
بقوله تعالى • لا تدركه الابصار • من ان الادراك هو الرؤية مع الاحاطة
بجوانب المرئي وحقيقة النيل والوصل **قوله** وخروج الشعاع و
الانطباع • الاول مذهب الرياضيين القائلين بان كان جسما نورانيا
ويسمونه شعاعا يخرج عن الباصرة وينتهي طرفه الى المبصر • والثاني مذهب
الطبيعيين القائلين بان صورة من المرئي ينطبع في الجليدية ثم في جميع النورين
ثم في الحس المشترك **قوله** اذ لا شك في قدرة الله تعالى ان يخلق
في البصر قوة ليمكن من ادراك ذاته من دون تلك الشرائط • ويؤيده
الماثور المشهور من كون الله تعالى بصر العبد المتقرب اليه وكون ابصار
هذا العبد به تعالى • قال الامام حجة الاسلام ان الرؤية نوع كشف وعلم
الا انه اتم واوضح من العلم فاذا جاز تعلق العلم به تعالى وليس في جهة جاز
تعلق الرؤية وكما يجوز ان يرى الله تعالى الخلق وليس في مقابلتهم جاز ان يراه

الخلق من غير مقابلة وكما جاز ان يعلم من غير كيفية وصورة جاز ان يرى كذلك
من غير كيفية صورة **قوله** والاخيران عدميان . اما الحدوث فلانه عبارة
عن المسبوقية بالعدم وهي امر اعتباري غير صالح لمتعلقية الرؤية والّا لكان
حدوث الاجسام من المحسوسات فكان غير محتاج الى دليل . واما الامكان فلانه
عبارة عن سلب ضرورة الوجود والعدم وظاهر ان السلب غير صالح .
لمتعلقية الرؤية **قوله** ينافي مذهب الشيخ مع ان هذه الطريقة المبنية
على اشتراك الوجود طريقة **قوله** فالاتحاد بينهما بحسب التحقق . او بحسب
ما صدق عليه اذ ليس في الخارج الا ماهية واحدة يصدق عليها مفهوم الوجود
وليس هناك امر آخر مسمى بالوجود قائم بها قيام السواد بالجسم . واما ذهابه
الى كون الوجود مشتركا لفظيا فهو انما هو باعتبار ما يلزم من ظاهر مذهبه لا باعتبار
تصريحه به على ما اشار اليه الشارح رحمه الله تعالى بقوله كما هو المشهور **قوله**
وهذا التأويل في غاية البعد . لعدم دلالة لفظ الشيخ وهو ان وجود كل شيء عينه
عليه اصلا ومع هذا يستلزم كون جميع الصفات الانتزاعية كالحدوث
وغيره عينا ولم يقل به الشيخ **قوله** وفيه نظر وتأمل . لعل وجه النظر هو ان
النظر الموصول بالى قد يجيء بمعنى الانتظار ايضا كما في قول الشاعر **شعر**
وجوه ناظرات يوم بدر . الى الرحمن يأتي بالفلاح . وفي قوله
وشعث ينظرون الى بلال . كما نظر الظمآن حي الغمام . ومن المعلوم
ان الظمآن والعطاش ينتظر مطر الغمام فوجب حمل النظر المشبه على الانتظار ليصح
التشبيه . ووجه التأمل هو انه يجوز ان يحمل النظر الموصول بالى في هذين المثالين
على الرؤية بان يقال في الاول وجوه ناظرات الى جهة الله تعالى وهو العلو
في العرف . ولذا يرفع الايدي اليها في الدعاء او يقال ان المراد ناظرات
الى آثار الله تعالى من القرب والعون الصادرين من الملائكة الذين ارسلهم الله تعالى
لنصرة المؤمنين يوم بدر . ويقال في الثاني ان المعنى انهم يرون بلالا كما يرى الظمآن
ماء يطلبونه ويشتاقون اليه **قوله** وليس بمعنى الانتظار لان الاية
وردت الخ . دفع لما يقال ان الى في الآية الكريمة ليست حرفا بل هو اسم

الموت الاحمر بالزاي المعجمة بمعنى الاشق الاصعب . وبالراء المهملة هو الواقع في الحديث وكون الموت احمر لحصوله بحمرة تلطخ الدماء فانه القتل الشنيع الشائع عند العرب . وقيل الاحمر بمعنى الشديد يقال الكار بمعنى الشدة . محيي الدين .

بمعنى النعمة واحد الآلاء . وناظرة من النظر بمعنى الانتظار فمعنى الاية نعمة ربها
منتظرة . ووجه الدفع هو ان الانتظار هو ان الانتظار عم ولذا قيل
ان الانتظار الموت الاحمر وهو لا يناسب سياق الاية الكريمة
لانها وردت مبشرة للمؤمنين بالانعام وحسن الحال وفراغ البال
وذلك في رؤية الله تعالى فانها اجل النعم والكرامات المستتبعة
لنظارة الوجه لا في الانتظار المؤدي الى عبوسية **قوله** وهو مستلزم
لجوازه . اي وقوع الرؤية او الاجماع عليه مستلزم لجواز الوقوع وصحة
الرؤية وهو ظاهر ضرورة امتناع وقوع الممتنع والاجماع عليه فهذا
الاجماع كما يبطل قول النافين لجوازه وصحته **قوله** الثاني ان هذه
القضية . وهي قوله تعالى لا تدركه الابصار . رفع للايجاب الكلي
وذلك لان قوله تدركه الابصار موجبة كلية لان موضوعه الجمع المحلى
باللام الاستغراقية وقد دخل عليها النفي فرفعها ورفع الموجبة الكلية
سالبة جزئية **قوله** ولا اقل من احتمال الايات لهذا المعنى الخ
يعني ان الاية وان لم تكن دالة على رفع الايجاب الكلي دلالة قطعية
كذلك ليست دالة على السلب الكلي دلالة قطعية لاحتمالها
رفع الايجاب الكلي الذي هو سلب جزئي بان يكون المعتبر فيها
اولا العموم ثم ورد النفي عليه وهي مع هذا الاحتمال لا تكون حجة علينا لان
ابصار الكفار لا تدركه اجماعا **قوله** وقوله تعالى لموسى عليه الصلاة
والسلام لن تراني ليس لن فيه للتأبيد الخ . اشارة الى احتجاج آخر
للمنكرين والى رده . اما الاحتجاج فهو ان لن في قوله تعالى لن تراني للتأبيد
فاذا لم يره موسى عليه السلام ابدا لم يره غيره اجماعا . واما الرد فهو ان لن
ليس للتأبيد بل هو للنفي المؤكد في المستقبل فقط . وهذا التقييد بابدا
قوله فكل كائن مراد وما ليس بكائن ليس بمراد . فيه
اشارة الى ان هذا المشهور كما يدل على انه تعالى مريد للكائنات
كذلك يدل على ان ما ليس بكائن ليس بمراد له تعالى فان الجملة الاولى

جاز في الموضع السابق كون العلو قبلة الدعاء سببا لاختصاصه به تعالى وهيهنا باطلة الا انه لا منافاة بينهما لان السابق بيان مراد البعض وما ذكره هيهنا تحقيق لنفسه . عبد الرحمن .

تنعكس اليه بعكس النقيض هذا • والمعتزلة قيدوا الاثور بافعاله تعالى و
اولوه بها لمعناه عندهم هو ان ما يشاء الله تعالى من افعاله كان وما لم يشاء
منها لم يكن • ويرد هذا التقييد اجماع السلف والخلف فى جميع الاعصار
على اطلاق هذا الماثور وعدم تقييده بافعاله تعالى • ويؤيده انهم كانوا يردون
كلامهم هذا فى معرض تعظيم الله واعلاء شانه • كما مر مرارا عند قوله تعالى
لا خالق سواه وقوله قادر على جميع الممكنات • وقوله مريد لجميع الممكنات
قوله لانا نعلم اجماعا ان جميع افعاله • اى سواء كان فعل ايجاد او فعل
ترك يتضمن الحكم والمصالح ولا يحيط علمنا بحكمة ومصلحة التى له تعالى فى فعله
وذلك لانه الحكيم الخبير فلا يكون شئ من افعاله خاليا عن الحكمة والمصلحة • و
يحتمل ان يراد ان جميع افعاله متضمن للحكمة فيكون ترك واحد منها اى واحد
كان مخلا بالحكمة فيكون جميعها واجبا عليه تعالى ولم يقل به احد من المعتزلة **قوله**
على ان الزام رعاية الحكمة لا يجب عليه تعالى يعنى ان وجوب ما تركه مخل بالحكمة عليه تعالى
انما ياتى اذا كان الزام رعاية الحكمة واجبا عليه تعالى ولازما له وليس كذلك بل هو عين
المتنازع فيه كيف ولو كان كذلك لاستحق ان يسأل عن بعض ما يفعل مع انه لا
يستحق لذلك بل يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد اذ له التصرف فى ملكه كيف يشاء
فهم يسألون عما يفعلون لان فعلهم تصرف فى ملك الغير **قوله** وانت خبير
بانه فرع على كون افعاله معللة بالاغراض • وذلك لان كون ترك اللطف موجبا
لنقض غرض التكليف انما ياتى اذا كان تكليف الله تعالى للمكلفين لاجل غرض
وباعث له تعالى عليه وهذا باطل لما سيجئ من ان ذلك مستلزم لكونه تعالى مستكملا
بغيره وهو ذلك الغرض **قوله** وما يقرب الى الطاعة ويبعد عن المعصية •
اعنى اللطف اعم من ذلك اى مما يتوقف عليه الطاعة وترك المعصية فيكون هذا
الدليل اخص من المدعى **قوله** ولا يخفى ان مرادهم الاصلح بالنسبة الى الشخص
دفع لما يقال انه لا يرد على المعتزلة خلق الكافر الفقير المبتلى بالآلام والاسقام
ولا ابقاء ابليس طول الزمان واقداره على الاضلال • وذلك لان مرادهم
بالاصلح الذى اوجبوه عليه هو الاصلح بالنسبة الى نظام العالم كله • ويجوز

الا اوجب المعتزلة
على الله تعالى

ان

ان يكون خلق الكافر المذكور وابقاء الشيطان مع اضلاله طول الزمان اصلحين
بالنسبة الى نظام العالم كله وان لم يكونا اصلحين بالنسبة الى الكافر والشيطان
ووجه الدفع هو انه لو كان مرادهم الاصلح بالنسبة الى الكل من حيث هو كل لما كان
لسؤال الاشعرى العارف بمرادهم وجه • وكذا جواب الجبائى عنه بهذا الوجه
المفضى الى بهته كما لا يخفى **قوله** واجيب بان غاية • اى غاية ما يلزم من
هذا الاستدلال غاية ما يلزم من ايعاد الله تعالى لمرتكب الكبيرة بالعقاب
عدم وقوع الخلف • ولا يلزم من عدم وقوعه ان يكون عقاب مرتكب
الكبيرة واجبا عليه تعالى • والكلام فى هذا الوجوب دون عدم ذلك
الوقوع **قوله** واعترض عليه الشريف العلامة بانه ح • اى حين عدم
وجوب العقاب عليه تعالى مع انه اوعد به او اخبر عنه • يلزم جواز هما
اى جواز الخلف والكذب • على الله تعالى وذلك لان عدم وجوب العقاب
عليه جواز عدم وقوع العقاب منه وهو مستلزم لجواز خلف ايعاده وعدم
مطابقة اخباره به لما هو الواقع هكذا ينبغى ان يفهم هذا المقام **قوله**
اذ فرق بين استحالة الوقوع وبين الوجوب عليه • اى فرق بين استحالة
وقوع تخلف ما اوعد به وبين ان يكون اوعد به واجبا عليه تعالى فيجوز ان يتحقق
الاول دون الثانى كما انه يتحقق استحالة ايجاده المحال فى حقه تعالى ولم يتحقق حرمة ايجاده
فى حقه تعالى • بل الحق ان الوجوب والحرمة ونحوهما من الندب والكراهة
والاباحة متوقف على القدرة وكون الواجب والحرام ونحوهما من الافعال
الاختيارية وما نحن فيه ليس منها على ما يقتضى هذا الدليل **قوله** حيث
قال والاصل فى هذا الخ • قال الامام فى رده ان هذا المقول فى غاية الفساد لان الوعيد
قسم من اقسام الخبر فاذا جوز على الله تعالى الخلف فيه فقد جوز الكذب
على الله تعالى وهذا خطأ عظيم بل يقرب ان يكون كفرا • فان العقلاء اجمعوا على انه
تعالى منزه عن الكذب ولانه اذا جوز الكذب على الله تعالى فى الوعيد لاجل ما قال
من ان الخلف فى الوعيد كرم فلم لا يجوز ايضا ان يكون فى وعيد الكفار والبشارة
فاذا جاز الخلف فى الوعيد لغرض الكرم فلم لا يجوز الخلف فى القصص والاخبار

تعريض على الامام ابو يوسف
القزابا على •

لنوع المصلحة • ومعلوم ان فتح هذا الباب يفضى الى الطعن فى القران وكل
الشريعة انتهى بلفظه قوله والوعيد حقه تعالى على العباد اذ قال لا تفعلوا
كذا فاعذبكم الخ • ويقرب من هذا ما حكى القفال فى تفسيره ان الآية تدل
على ان جزاء القتل العمد هو ما ذكر لكن ليس فيها انه تعالى يوصل هذا الجزاء اليه
ام لا يوصل وقد يقول الرجل لعبيده جزاؤك ان افعل بك كذا وكذا الا انى
لا افعله انتهى • وقال الامام وهذا ضعيف لانه ثبت بهذه الآية ان جزاء
القتل العمد هو ما ذكر وثبت بسائر الآيات انه تعالى يوصل الجزاء الى
المستحقين اذ قال الله تعالى • ومن يعمل سوءا يجز به • وقال اليوم تجزى
كل نفس بما كسبت • وقال ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره • ومن
يعمل مثقال ذرة شرا يره • بل انه تعالى ذكر فى هذه الآية انه اوصل اليهم هذا
الجزاء وهو قوله واعد لهم عذابا عظيما • فان بيان ان هذا الجزاء حصل
بقوله فجزاؤه جهنم خالدا فيها • فلو كان واعد لهم عذابا عظيما اخبارا عن
الاستحقاق كان تكرارا فلو حملناه على الاخبار على انه تعالى سيفعل لم يلزم
التكرار كان ذلك اولى قوله فيمكن ان يقال بتخصيص المذنب المغفور له
اى يمكن ان يفرز المذنب المغفور عن عمومات الوعيد بان يقال انه داخل
فى عمومات الوعد من الآيات الدالة على جواز كونه مغفورا كقوله تعالى
ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء حيث وعد بالعفو عن كل ما سوى الكفر
وقوله تعالى • ان الله يغفر الذنوب جميعا • انه هو الغفور الرحيم • وقوله
ان الله لذو مغفرة للناس على ظلمهم • واذا كان المذنب المغفور خارجا عن
عمومات الوعيد لا يلزم من عدم عقابه خلف فى شىء من عمومات الوعيد
وهو ظاهر • كما لا يلزم ذلك على تقدير حمل الوعيد على انشاء التهديد فلا يلزم
تبدل القول ولا الكذب اصلا قوله اللهم الا ان يحمل آيات الوعيد
على استحقاق ما اوعد به • لا على وقوعه على ما صرح به يحيى بن معاذ على ما
حكى القفال فى تفسيره كما مر • ولعله رحمه الله تعالى اشار بقوله اللهم الى ضعف
هذا الحمل لما نقلنا عن الامام آنفا من انه ثبت بسائر الآيات انه تعالى

فلا يكون داخلا فى الوعيد •

يوصل الجزاء الى المستحقين قوله من غير وجوب عليه ولا استحقاق
من العبد • يشير الى رد ما استدل به المعتزلة على كون الثواب على الطاعة
واجبا على الله تعالى وهو ان العبد المطيع استحق بطاعته الثواب فهو مستحق
للعبد على الله بالطاعة فالاخلال به قبيح وهو ممتنع عليه تعالى • وان كان تركه ممتنعا
كان الاتيان به واجبا • ووجه الرد ظاهر قوله وكيف لا يكون كذلك •
اى وكيف لا يكون الاثابة بفضله لا باستحقاق العبد والحال ان ما يصدر
بحسب الظاهر عن العبد من الطاعات انما هو صادر عن الله تعالى حقيقة
ومخلوق له تعالى فكيف يستحق العبد بذلك الثواب على انا لو فرضنا
صدوره من العبد حقيقة فهو مما لم يستحق به العبد للثواب والعوض على
راى المعتزلة • وذلك لان شكر المنعم على نعمه بالطاعات والعبادات
واجب عندهم • ومن المعلوم ان الطاعات والعبادات الصادرات
من العبد لا يفى بشكر ما هو اقل قليل من نعمه العظيمة الجمة فضلا عن ان يزيد عليها
فيستحق العبد بها الثواب والعقاب والعوض فان ذلك ليس الا
كمن يقابل نعمة الملك الوهاب عليه بما لا يحصى بتحريك انملة فكيف يحكم
العقل بايجاب الثواب واستحقاقه اياه قوله والله تعالى احكم
الحاكمين • فلا يتصور فى حقه ان يضع شيئا فى غير موضعه بحكم حاكم • واعلم
العالمين • فلا يتصور منه ذلك الوضع جهلا بموضعه • واقدر القادرين • فلا
يتصور منه العجز عن وضعه فى موضعه قوله والله تعالى اجل من ان
يفعل الخ • يعنى ان كون فعله تعالى معللا بالغرض يستلزم كونه تعالى منفعلا
عن غيره الذى هو ذلك الغرض ومستكملا به • اما الاول فلان كونه فاعلا اذا
كان بذلك الغرض كان ذلك الغرض مؤثرا فى ذاته تعالى بجعله فاعلا وهو ظاهر
واما الثانى فلان فعله تعالى لو كان لغرض من تحصيل مصلحة او دفع مفسدة
لكان ناقصا لذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض • ومما ينبغى ان يعلم فى
هذا المقام ان كل حكمة ومصلحة يترتب على يسمى غاية من حيث انها
على طرف الفعل ونهايته وفائدة من حيث انها مرتبة عليه فالغاية والفائدة

متحدتان ذاتاً مختلفتان اعتباراً وبيّنا ان الافعال الاختيارية وغيرها. واما الغرض فهو ما لاجله اقدام فاعل من فعله ويسمى علة غائية له فالغرض والعلة الغائية يختلفان اعتباراً ايضاً وقد يخالف الغرض فائدة الفعل كما اذا اخطأ في اعتقاده قوله وان كانت معلومة له تعالى. دفع لما يتوهم ان كون تلك المنافع معلومة له تعالى قبل خلقه تعالى لما هو منافع له لما يأتي الا بكونها عللاً غائية وباعثة له تعالى على الخلق فان هذا القدم العالي شأن العلل الغائية قوله هذا انما علم فيما سبق. من انه هو الحاكم على الاطلاق لقوله تعالى له الحكم قوله الاول صفة الكمال والنقص. فالحسن كون الصفة صفة كمال لكون العلم صفة كمال وارتفاع شأن لمن اتصف به والقبح كون الصفة صفة نقصان لكون الجهل صفة نقصان واتضاع حال لمن اتضع به قوله الثاني ملايمة الغرض ومنافرته. فما وافق الغرض كان حسناً وما خالفه كان قبيحاً وما ليس كذلك لم يكن حسناً ولا قبيحاً قوله وقد يعبر عن هذين المعنيين بالمصلحة والمفسدة. فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما لا يكون شيئاً منهما قوله وان ماخذهما العقل اي هما امران يدركهما العقل ولا تعلق لهما بالشرع قوله ويختلف بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم ومفسدة لاوليائه ومخالف لغرضهم فدل هذا الاختلاف على انه امر اضافي لا صفة حقيقية اذ الصفات الحقيقية لا تختلف كما لا يتصور كون الجسم الواحد. ابيض واسود بالقياس الى شخصين قوله الثالث تعلق المدح هذا في افعال العباد وان اريد به ما يشمل افعال الله تعالى اكتفي بتعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب قوله فلا يحكم العقل بالافعال وذلك لان ما ليس فعلاً اختيارياً لا يحكم العقل بتعلق الثواب والعقاب به اتفاقاً قوله ولعله اراد باحدهما الاشتمال على الاول بالفعل. فلا يكون شيء منهما مغنياً عن الآخر قوله فان كثيرا ما يذكر ما لا حاجة اليه للعلم به مما سبق. يشير الى ان قوله وهو غير متعقل

٤٠

ولا متحيز مغن عن قوله ولا نهاية له كما ان قوله ولا حد له على الاحتمال الثاني مغن عنه قوله كل واحد من صفات الحقيقية. اشارة الى دفع ما يتراءى من ظاهر العبارة من ان المراد اتحاد الصفات بعضها مع بعض وان الصفات الاضافية ايضا متحدة بالذات فيرد عليه ان كليهما خلاف الواقع ووجه الدفع ظاهر قوله والاول محال لاستلزامه التسلسل. وذلك لان القدرة على القدرة تكون ح مستندة الى القادر فيكون قبلها قدرة اخرى وكذا القدرة على القدرة. وهكذا الى غير النهاية ومنه ظهر ان القدرة اذا كانت واحدة لا يجوز ح ان يكون مستندة الى القادر ايضاً قوله لان نسبة الموجب الى جميع الاعداد على السواء. بخلاف ما اذا كانت القدرة واحدة مستندة الى الموجب على هذا المذهب فانا نعلم بالضرورة ان نسبة الموجب الواحد الى القدرة الواحدة ليست كنسبته الى القدرة المتكثرة. لا يقال فح يجوز ان يكون القدرة متكثرة مستندة الى قدرة واحدة صادرة عنه تعالى بالايجاب. لانا نقول يكون ح تلك القدرة الواحدة كافية في كونه قادرا يصدر عنه الاشياء بالاختيار ولا يبقى حاجة الى القدرة المتكثرة كما لا يخفى قوله وقد عرفت ان استناد القديم الى القادر جائز. الظاهر انه اشارة الى ما سبق منه من ان دوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير لا ينافي الاختيار قوله غير متناهية بمعنى انه لا ينتهي الى حد لا يمكن تجاوزه فيكون عدم تناهي المقدورات بالقوة لا بالفعل فان الموجود منها في كل حد من الحدود الواصلة اليها القدرة بالفعل يكون متناهياً قطعاً قوله قلت لا حاجة في تعلق القدرة الى ذلك. اي لا حاجة الى تعلق القدرة بالمقدورات الغير المتناهية الى التنبيه بكون القدرة غير متناهية بمعنى لا يقف حتى يكون عدم تناهي تعلقاتها بالقوة لا بالفعل بل يمكن ان يقال ان جميع الممكنات مقدورة له تعالى بمعنى انه يصح منه تعالى فعل كلها وتركه وذلك لان المصحح لمقدوريتها هو الامكان المشترك بينها والمقتضي لقدرته تعالى هو ذاته تعالى المتعالية عن الاتصاف بالعجز فيكون جميع الممكنات

الغير المتناهية متعلق القدرة فيكون تعلقاتها غير متناهية بالفعل • وان لم يكن
اجتماع جميع الممكنات • في الوجود الخارجي • مقدوراً له تعالى بناء على استحالة وجود
الامور الغير المتناهية مطلقاً • مترتبة كانت او غير مترتبة متعاقبة كانت او
غير متعاقبة وعدم اقتداره تعالى على الامور المستحيلة • قيل وجب
على ما ذكره الشارح ان يكون عدد التعلقات ضعف عدد المقدورات
الغير المتناهية بمعنى لا تقف لان القدرة على ما ذكره تعلقت بطرفي الوجود
والعدم في كل ممكن • فتحقق المقدور وجوداً او عدماً انما يكون بالارادة لا بالقدرة
فالمؤثر في الحقيقة هو الارادة لان القدرة وتعلقها بحسب طرفي الممكن على
السواء • فتأمل فيه • اقول فساد هذا القول اظهر من ان يحتاج الى التأمل •
اما اولاً فلان متعلق القدرة بمعنى صحة الفعل والترك انما هو ذات الممكن
لا وجوده ولا عدمه اذ لا معنى لكون العدم صحيح الفعل والترك • وكذا حال الوجود
والا لتسلسل على ما يظهر بادنى توجه • واما ثانياً فلان الفاعل المؤثر في الافعال
الاختيارية ليس الا ذات القادر لا قدرته ولا ارادته كما ان الفاعل المؤثر
في الافعال الغير الاختيارية ذات الموجب لا صفة من صفاته **قوله**
فيكون جميعها متعلق الارادة دفعة واحدة • فتكون تعلقات الارادة
اليها غير متناهية بالفعل فلا حاجة في كون تلك التعلقات غير متناهية الى
المصير الى ان يراد بعدم التناهي عدم الوقوف عند حد حتى لا يكون
عدم تناهي التعلقات بالفعل بل يكون بالقوة **قوله** بل لا نسبة بينهما
من النسب المقدورية • وهي ابنية احد المقدارين المتجانسين عند
الآخر كالنصفية والثلثية والربعية وغيرها **قوله** ما شاء الله كان
فليس لاحد ان ينقص من مخلوقاته شيئاً • وما لم يشأ لم يكن • فليس لاحد
ان يزيد على مخلوقاته شيئاً **قوله** وهي اجسام لطيفة قادرة على التشكلات
المختلفة • لعله يشير الى رد ما ذهب اليه الحكماء من انها عقول مجردة لا الى توبيخها
والا لصدق على الجن فانه جسم لطيف قابل للتشكلات المختلفة على ما هو
المشهور **قوله** ذوو اجنحة مثنى وثلث ورباع • مقتبس من قوله تعالى • جاعل

مبحث الملائكة

جاعل الملائكة رسلاً اولي اجنحة مثنى وثلث ورباع **قوله** لا يعصون الله ما
امرهم الخ • هذا يدل على كونهم معصومين كما ان قوله يسبحون الليل والنهار لا
يفترون يدل على ذلك اذ يعلم منه انهم لا يعصون الله والا لحصل لهم الفتور
في التسبيح **قوله** وما صدر عنهم في قصة آدم عليه السلام اشارة الى
رد استدلال النافين لعصمتهم فانهم استدلوا بقوله اتجعل فيها من يفسد
فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك • على نفي عصمتهم فان فيه
وجوهاً من العصمة • الاول غيبتهم لمن جعل الله تعالى خليفة بذكر مثالبه
والثاني عجبهم وتزكيتهم نفوسهم بذكر مناقبها • والثالث نسبتهم
الى الافساد والسفك رجماً بالظن اذ لا يليق بحكمة الله تعالى مع ارادته
تعالى اعزاز ابني آدم عليه السلام ان يطلع اعداؤهم على عيوبهم واتباع
الظن في مثله غير جائز لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم
والرابع انكارهم على الله تعالى فيما يفعله وهو من اعظم المعاصي • ووجه الرد
كلها ظاهر **قوله** وابى ابليس فان كونه الخ اشارة الى رد استدلال
آخر للنافي عصمتهم وهو ان ابليس عصى بترك السجود حتى صار مطروداً
ملعوناً وهو من الملائكة بدليل استثنائه منهم في قوله تعالى فسجد الملائكة
كلهم الا ابليس • وبدليل ان قوله تعالى واذ قلنا للملائكة
اسجدوا • تناوله والا لما استحق الذم ولما قيل ما منعك ان
لا تسجد اذ امرتك • ووجه الجواب عنه ايضاً ظاهر **قوله**
وما اشتهر من قصة هاروت وماروت الخ • اشارة الى رد
استدلال آخر لهم وهو ان هاروت وماروت كانا ملكين ببابل
يعذبان لارتكابهما السحر • ووجه الرد على ما في بعض الكتب هو منع
ارتكابهما السحر والعمل به واعتقاد تأثيره بل انزل الله عليهما السحر
ابتلاء للناس فمن تعلمه وعمل به فهو كافر • ومن تجنبه وتعلم ليتوقاه ولا يعتبر به
فهو مؤمن فيهما كانا يعظان الناس ويقولان انما نحن فتنة فلا تكفروا
اي لا تعتقدوا ولا تعملوا بالسحر فان ذلك كفر • وتعذيبهما انما هو

مطلب ان القرآن كلام الله

على وجه المعاتبة كما في الانبياء على السهو والزلة من غير ارتكاب منها الكبيرة
فضلاً عن الكفر واعتقاد سحر او عمل به **قوله** ولا يتوقف ثبوت
النبوة على الكلام ٭ دفع لما يقال انه لا يمكن اثبات كونه تعالى متكلماً باجماع الانبياء
عليهم الصلاة والسلام لان اثباته موقوف على ثبوت نبوتهم وثبوت نبوتهم
يتوقف على كونهم عالمين بالاحكام التي يبلغونها الى الخلق وعلى تصديق
الله تعالى اياهم ٭ ولا يتاتى ذلك الا بان يخبر الله تعالى اياهم الاحكام
المبلغة ويخبر عن كونهم صادقين فيما يدعونه والاخبار كلام خاص فاثبات
كلامه تعالى باجماع الانبياء واخبارهم بذلك مشتمل على الدور ٭ ووجه الدفع
منع توقف ثبوت النبوة على اخبار الله تعالى اياهم الاحكام التي
يبلغونها الى الخلق اذ يجوز ان يخلق الله تعالى فيهم علماً بتلك الاحكام و
منع توقف تصديقهم في دعوى نبوتهم على اخباره تعالى بكونهم صادقين
في هذه الدعوى لجواز ان يخلق الله تعالى المعجزة على ايديهم فيثبت رسالتهم
ونبوتهم من غير توقف على ثبوت الكلام ثم يثبت صفة الكلام
له تعالى بقولهم واخبارهم **قوله** وان كان المراد هو اللفظي الخ ٭
يعني ان ما ليس قائماً بلسان او قلب ولا حالاً في مصحف او لوح
انما هو الكلام النفسي ٭ وكذا ما ليس بحادث ٭ لكن منع من القول بحلول
كلامه مطلقاً في لسان او قلب او مصحف ومن اطلاق القول
بحدوثه مع ان اللفظي منه حادث وقائم باللسان والقلب
وحال في المصحف واللوح رعاية للادب واحترازاً عن ذهاب
الوهم عن هذا القول الى كون الكلام النفسي الازلي كذلك **قوله** و
الكرامية لما راوا الخ ٭ يعني ان ما ذهب اليه الحنابلة من كون الاصوات
والحروف المتعاقبة المسبوقة وجود بعضها بانقضاء بعض
قديمة ضروري البطلان ٭ واما ما ذهب اليه الكرامية من كون كلامه تعالى
صفة له ومؤلفة من الاصوات والحروف الحادثة القائمة بذاته
مخالف لما يقتضيه الدليل من امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى

على

على ما مر **قوله** ذهبوا الى ان كلامه مؤلف من الحروف ٭ وذلك لانهم
منكرون للكلام النفسي الذي يقول به الاشعري ففرارهم من ارتكاب
ما هو الاشنع ومن مخالفة العرف واللغة الجأهم الى الذهاب **قوله**
فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثاني ٭ اي فوجب
ان يحمل قوله الكلام هو المعنى النفسي على انه اراد بالمعنى المعنى الثاني وهو القائم
بالغير لا فهمه الاصحاب من ان مراده به مدلول اللفظ فيكون المعنى النفسي
عند الشيخ امراً شاملاً للفظ القائم بذات الله تعالى ولمدلوله القائم
به ايضاً **قوله** فجوابه ان ذلك الترتيب انما هو في التلفظ الخ ٭
هذا يدل على ان الشيخ يمنع صغرى القياس الثاني وهو ان كلام الله تعالى
مركب من حروف مترتبة متعاقبة في الوجود بخلاف الحنابلة
فانهم يسلمون هذه الصغرى ويمنعون كبراه فلا وجه لما قيل انه لا نفع
للاشعري في الذهاب الى الكلام النفسي الا ازدياد المؤنة لان التدافع المذكور
في نتيجة القياس باق بالنسبة الى الكلام اللفظي فكان الواجب عليه على ما ذكره
ان يمنع كبرى القياس الثاني لا صغراه كالحنابلة ٭ نعم لو لم يقل الشيخ بالكلام النفسي
في مقام الاستخلاص عن الشبهة المذكورة لكان له وجه ٭ واما التزام امر في جواب
ايراد لا يندفع به ومع ذلك هو في نفسه محل تردد يجب الاستدلال عليه
والخصم يستدل على نفيه فلا يناسب من مثله انتهى **قوله** يفضي الى كون
الاصوات مع كونها اعراضاً سيالة ٭ اقول للشيخ ان يمنع كونها في انفسها
سيالة لجواز ان يكون عروض السيلان اياها لعدم مساعدة الآلة في
التلفظ دفعة كما في ضيق الحدقة الغير المساعد حدقته لابصار اشياء متكثرة
دفعة بخلاف الحركة فانها في نفسها سيالة وغير قارة **قوله** وهذه
الصفة وهي صفة التكلم القائم بذاته تعالى ٭ قديمة وتلك الكلمات المرتبة اي
الموضوعة بعضها فوق بعض ٭ بحسب وجودها العلمي ايضاً ٭ ضرورة كون علمه
ازلياً وهذه الكلمات باعتبار وجودها في علمه تعالى كلام نفسي قائم بذاته تعالى
وباعتبار وجودها الخارجي كلام لفظي حادث ٭ ومعنى كونه تعالى متكلماً هو قيام صفة

التكلم به تعالى ٭

وهذه الصفة مغايرة لصفة العلم فان كلام غيره تعالى معلوم له تعالى وتعلق
علمه تعالى به ولم يتعلق به هذه الصفة• وكما ان علمه تعالى واحد محيط بجميع المعلومات
كذلك كلامه ايضاً واحد مشتمل على اقسامه من الكتب والصحف باللغات
المختلفة والاخبارات والانشاءات • ولما كان كلامه ازليا كان الخطاب
فيه متوجها الى المخاطب المقدر اذ لا مخاطب موجودا في الازل فيكون المضي والحضور
والاستقبال فيه بالنسبة الى الزمان المقدر للمخاطب المقدر• فلا اشكال في ورود
بعضها بصيغة المضي وبعضها بصيغة الحضور وبعضها بصيغة الاستقبال
هذا ما ذكره الشارح رحمه الله تعالى في بعض تصانيفه فلا يتوجه عليه ما قيل ان تلك
الصفة اهي من الصفات المعلومة الثبوتية او صفة اخرى فتزيد الصفات
وايضا القول بان كلام الله تعالى هو الكلمات التي رتبها الله تعالى
في علمه الازلي يستلزم تمايز الاشياء في الوجود العلمي وهو يستلزم عدم
تناهيها بحسب الوجود العلمي• وقد ادعى الشارح رحمه الله تعالى فيما سبق
ان علمه اجمالي حتى لا يلزم وجود ما لا يتناهى في علمه تعالى انتهى• ووجه عدم
توجه الاول ظاهر• واما وجه عدم توجه الثاني فهو ان كون تلك الكلمات
مرتبة في علمه تعالى يجوز ان يكون باعتبار ظهورها ووجودها في الخارج بمعنى
انها في الوجود العلمي بحيث لو وجدت في الخارج لكان بعضها متقدما
على بعض كما ان سائر الممكنات المترتبة المتعاقبة وغيرها كذلك
على ما اشار اليه بقوله وكما ان علمه تعالى واحد محيط بجميع المعلومات
كذلك كلامه ايضاً واحد مشتمل على اقسامه الخ **قوله** بل الكلمات و
الكلام مطلقا كسائر الممكنات ازلية بحسب وجودها العلمي• وذلك
الوجود العلمي لها عين علمه تعالى بالذات وغيره بالاعتبار على ما مر
في تحقيق علمه تعالى• وبهذا ظهر انه لا وجه لما قيل لو كان الوجود العلمي
للكلام اللفظي هو الكلام النفسي ويوصف الواجب به لكان لكل
من الممكنات وجود نفسي يتصف الواجب تعالى به ولا اختصاص
فيه للكلام انتهى **قوله** مثل ما يلزم على مذهب المعتزلة من كون كلام

كلام الله قائماً بغيره• وذلك لان الكلمات المرتبة في علمه تعالى قائمة
بذاته تعالى باعتبار وجودها العلمي **قوله** وعلى مذهب الحنابلة
من قدم الحروف والاصوات مع بداهة تعاقبها• وذلك
لما قلنا من انه لا تعاقب بين الكلمات في الوجود العلمي **قوله**
وعلى ما هو ظاهر كلام متقدمي الاشاعرة من ان الالفاظ والحروف
ليست كلام الله تعالى بل معانيها• وذلك لما قلنا من كون كلام
الله تعالى هو الكلمات المرتبة في العلم **قوله** وعلى ما اوله المصـ
كلام الشيخ من ان الاصوات مع كونها من الاعراض السيالة
قائمة بذاته تعالى من غير ترتيب• وذلك لما قلنا من كون قيام الكلمات
التي هي كلامه النفسي بحسب وجودها العلمي الذي هو علمه تعالى بها **قوله**
فان المتحدى به ح يكون كلام الله تعالى• اى حين جعل كلام الله تعالى
عبارة عن الكلمات التي رتبها الله تعالى في علمه الازلي يكون المتحدى به
وهو السور والآيات التي تحدى بها النبي صلى الله عليه وسلم كلام الله تعالى
حقيقة ضرورة كونها كلمات مرتبة له تعالى في علمه الازلي وان كانت حين
التحدي موجودة في الخارج وكان التحدي وطلب المعارضة باعتبار هذا
الوجود الذي صارت بحسبه كلاماً لفظيا بخلاف ما زعمه متقدموا
الاشاعرة فان المتحدى به على ما زعموا لا يكون كلام الله تعالى حقيقة
بل يكون اطلاق الكلام عليه على سبيل المجاز لدلالته على الكلام الحقيقي
قوله يكون كانكار ما بين اوراق ديوان الحافظ كلام الحافظ•
مع انا نعلم قطعاً انه كلامه فكذا كون ما بين دفتي المصحف كلام
الله تعالى معلوم لنا قطعا فيكون انكار كونه كلام الله تعالى كفر
فان انكار كونه كلام الله تعالى انكار بالحقيقة لكون الكلمات المرتبة
الموجودة في علم الله تعالى كلاما له تعالى فانه متحد معه بالذات الا انه جعل
موجودا بالوجود اللفظي بعد كونه موجودا بالوجود العلمي وهذا القدر لا يخرجه
عن كونه كلاما له تعالى حقيقة **قوله** ليس الكلام في اسماء الاعلام

الموضوعة في اللغات. كاسم خداى ويزدان وتنكرى. فانه يجوز اطلاقها
عليه تعالى من غير ورود الاذن الشرعي بهذا الاطلاق قوله ماخوذ من
العقال. وهو الحبل الذي يشد به وظيف البعير بذراعه فكانه عقل له الشيء
اي حبس وشد قوله ويستشكل ذلك بلفظ خداى وتنكرى. فانهما يطلقان
عليه تعالى على طريق التسمية دون التوصيف مع انه لم يرد من الشارع اذن
في اطلاقهما عليه تعالى قوله خود آينده. فيكون اطلاقه عليه تعالى على طريق
التوصيف فهو جائز لانه مما علم اتصافه تعالى به قوله وهو الذي تجب
الاعتقاد به ويكفر من انكره. وهو اللائق بان يورد في علم الكلام ويبحث عن
احواله بخلاف المعاد الروحاني الذي هو بقاء النفس بعد المفارقة
عن البدن والتذاذها باللذات العقلية وتالمها بالالام النفسانية
فانه وان كان حقا لكن لا يجب الاعتقاد به شرعا. ولا يكفر من انكره
فلا يلايم ان يورد فيه ملايمة ايراد الجسماني بل هو من المسائل
الحكمية ولهذا اثبته الحكماء وبحثوا عن احواله قوله كقوله تعالى
اولم ير الانسان انا خلقناه من نطفة. الاية. لم يكتف في هذا
الاستدلال بقوله تعالى. قل يحييها الذي انشأها اول مرة. قطعا
لعرق التاويل وقلعا له بالكلية. اذ لا يتاتى هذا القطع والقلع الا بهذا
المجموع على ما لا يخفى. وكذا القلع المذكور بنقل الحديث ايضا قوله
فان النفوس الناطقة على هذا التقدير. غير متناهية فان القائلين
به قائلون بقدم الانواع المتوالدة دون اشخاصها. ولا يتصور ذلك
الا بكون اشخاصها غير متناهية فيكون النفوس الانسانية
الحادثة بحدوث الابدان الغير المتناهية غير متناهية قوله
وليكون ب ج في الحدوث والموضوع والزمان الخ. اي وليكن
ب المماثل لج المتحد معه في الماهية ولوازمها مشاركا وموافقا
له في جميع العوارض واللواحق التي يمكن اشتراكهما وموافقتهما فيها من
الحدوث والموضوع والزمان وغيرها قوله فلا يتميز ب

عن ج فعلى هذا الفرض لا يتميز ب عن ج بان يكون هو ب
لا ج فان نسبة ا على هذا الفرض. الى امرين هما ب وج متشابهين
من كل وجه. اي في الماهية ولوازمها وجميع اللواحق الممكنة العروض
لهما معا ولا تغاير بينهما في هذا الفرض. الا في النسبة التي ينظر. و
يتردد في انه. هل يمكن ان يختلف. تلك النسبة. فيهما بان يكون احدهما
احق بان يكون معادا ويكون ا اولى به من الاخر ولا يختلف بل يكونان
متشابهين في تلك النسبة ايضا فيصح كون كل منهما معادا وحدثا
جديدا. لكن اذا لم يختلفا في الماهية ولوازمها وعوارضها على ما هو
المفروض. فلا يمكن ان يجعل ا لاحدهما اولى من ان يجعل للاخر قوله
فهو نفس هذه النسبة واخذ المطلوب في بيان نفسه. اي هذا
مصادرة اذ ليس الكلام الا فيه فانه لا تفاوت بين ب و ج
في هذا الفرض بل هما متشابهان من كل وجه فلا يتصور اختلافهما
في هذه النسبة اصلا قوله بل يقول الخصم انما كان الخ. وذلك لان المناسبة
المصححة لهذا الكون بين ا و ج ليس باقل مما هو بين ا و ب قوله
بل اذا صح مذهب من يقول الى قوله. امكن ان يقال بالاعادة. وذلك
لان الذات المعينة التي يقال بعودها باقية ومنحفظة في حال العدم
فاذا صارت موجودة بعد كونها معدومة يكون معروض الوجود في
الوقتين امرا واحدا لانحفاظ وحدته قوله ولم يجعل للمعدوم
في حال العدم ذاتا ثابتة. على ما هو التحقيق فان العدم عبارة عن فقد
الذات فيكون المعدوم في الخارج مسلوبا عن نفسه ما دام معدوما
فيصدق على الانسان المعدوم في الخارج انه ليس بانسان
فيه وصدق هذه السالبة الخارجية لعدم الموضوع في الخارج قوله
واذا كان المحمولان الاثنان. هما الوجود والعدم. يوجبان كون الموضوع
اي معروضهما. مع كل واحد منهما غير نفسه مع الاخر. وذلك لكون العدم
عبارة عن فقد الذات وعدم انحفاظها في حال طريانها قوله فان استمر

موجوداواحداً وذلك بان يستمر ذاته فقط كان ذلك الشئ المستمر
باعتبار الموضوع الواحد القائم. الثابت من جهة الوجود او الذات. شيئا
واحداً ويكون له جهتان من الوحدة الذات والوجود اذ استمر الوجود و
جهة واحدة هي الذات اذا استمر ذاتا فقط. وباعتبار المحمولين اعنى
الوجود والعدم. شيئين اثنين قوله فاذا فقد استمراره في
نفسه ذاتا واحدة بقى الاثنينية الصرفة. وذلك لعدم اشتراك الموجود
مع المعدوم لا في الذات ولا في الوجود فلا يكون بينهما جهة واحدة اصلاً.
قوله فنحفظ وحدته بحسب ذلك الوجود. يعنى انه وان لم ينحفظ وحدته
في نفس الامر بحسب الخارج لكنه ينحفظ في نفس الامر بحسب وجوده الذهنى
لان الحاصل في الذهن عند المحققين انما هو ماهيات الاشياء وانفسها
لا اشباحها وامثالها. وهذا القدر كاف في صحة الاعادة قوله
ان الموجود في الذهن بالحقيقة هو الهوية المتكيفة بالمشخصات
الذهنية. حاصله ان حصول الاشياء بانفسها في الذهن لا يوجب
انحفاظ الوحدة بين الموجود في الخارج وبين الموجود في الذهن وذلك
لان الموجود في الذهن حقيقة انما هو الهوية المتكيفة بالعوارض
والمشخصات الذهنية. لا الماهيات المطلقة ولا الهوية المتكيفة
بالعوارض والمشخصات الخارجية ضرورة امتناع وجود الماهية المطلقة
المبهمة من حيث انها كذلك في الذهن. وامتناع وجودها فيه من
حيث انها متكيفة بالمشخصات الخارجية التى صارت بها موجودة
ومتشخصة في الخارج. فاتحاد تلك الهوية الذهنية مع الوجود الخارجى لا يتصور
الا بعد تجريد كل منهما عما يعرضه ويشخصه فلا نفس الامر بحسب
وجودها الذهنى فلا يكون الموجود في الذهن عين الموجود في الخارج من
حيث هما موجودان فيهما بل يكون عينه اذا جرد اعنى جميع عوارضهما
المشخصة فلا يكون هو عينه مطلقاً. وبما قررنا اندفع ما اورد عليه
من ان كون الموجود في الذهن شخصا ذهنيا محفوظاً بعوارض يكون بعد التجريد

حيث لكون
بعد الجز

خبرته

عين الشخص الخارجى لا ينبغى كون الشخص الخارجى محفوظاً في الذهن وموجودا
فيه محفوظاً بتلك العوارض فليتأمل. ثم قال هذا المورد بل الحق في الجواب
ان يقال الحكم بان ب مثلا في الخارج هو ما كان ا في الخارج يستدعى
حفظ الذات واستمراره في الخارج ولا ينفع كونها في الذهن محفوظة. نعم
الحفظ في الذهن انما ينفع العلم بان ب كان ا واما ان ب كان
ا في الخارج فلا بد فيه من ان لا يكون الذات مفقودة في الخارج انتهى.
اقول وانت خبير بانه سلم انحفاظ الذات الموجودة في الخارج في نفس
الامر فلمانع ان يقول بكفاية هذا القول من بقاء الذات وانحفاظها من
صحة الاعادة وعدم الاحتياج في ذلك الى انحفاظها بحسب الخارج
فان المنافى لصحة الاعادة انما هو الاثنينية الصرفة في كلا الوجودين لا
الاثنينية الصرفة في الوجود الخارجى فليتأمل قوله وايضاً كما ان
المعدوم موجود في الذهن كذلك المبداء المفروض موجود فيه. يعنى
ان كون هذا المعدوم الخارجى باقياً في نفس الامر بحسب وجوده الذهنى
لا يصحح كونه معادا لحدوث الموجود الثانى فانه كما ان هذا المعدوم وهو ا موجود
في الذهن كذلك المبداء المفروض وهو ج موجود فيه ضرورة كون جميع الحوادث
موجودة في الاذهان العالية قبل حدوثها فليس نسبة الموجود الثانى الذى
هو ب الى المعدوم السابق الموجود الذى هو ا اولى من نسبته الى المبداء
المفروض الذى هو ج لعرض كون ا و ج متساويين في الوجود الذهنى ايضا
فكما يجوز ح ان يكون ج مبدأ كذلك يجوز ان يكون معادا وكما يجوز ان يكون
ب معادا كذلك يجوز ان يكون مبداء ومستأنفا فلا يتميز في
الواقع كونه معادا عن كونه مبدأ اى مستأنفاً هكذا ينبغى ان يقرر هذا
الكلام على ما يظهر بعد التأمل قوله ولا يخفى ان معنى تقدم الشئ مطلق
تفصيله ان معنى تقدم الشئ على شئ آخر سواء كان تقدمه عليه تقدماً
ذاتيا او زمانيا ان يكون وجود الشئ الاول متقدما على وجود الشئ الثانى
ذاتا او زمانا. فنقول لو اعيد المعدوم لزم تقدمه بالوجود على نفسه تقدماً

زمانيًّا واللازم باطل فالملزوم مثله • بيان الملازمة انه لو اعيد المعدوم لزم
تخلل العدم بين الوجود الخاص ونفسه فان اعادة المعدوم انما يتصور بان يوجد
الشيء ثم ينعدم ثم يوجد بالوجود الذي كان سابقًا فان الشيء الواحد لا يكون له
وجودان خارجيان اذ لا وجود للشيء في الخارج الا باعتبار الوجود وتخلل العدم
بين الوجود الخاص ونفسه يستلزم كون العدم مسبوقًا بذلك الوجود
وسابقًا عليه بعينه وهو مستلزم لتقدم ذلك الوجود على نفسه بالزمان •
واما بطلان اللازم فلان تقدم الشيء على نفسه تقدمًا زمانيًا بمنزلة تقدمه على
نفسه تقدمًا ذاتيًا فكما يحكم العقل ببطلان الثاني يحكم ببطلان الاول
من غير فرق بين هذين الحكمين منه فكما يصح منه الحكم الثاني على ما في صورة الدور
يصح منه الحكم الاول على ما فيما نحن فيه قوله وليس ذلك من التناسخ
وكيف يكون مثله تناسخًا مع ان البدن يتبدل يومًا فيومًا بتحليل
الحرارة الغريزية ببعض اجزائه وورود البدل منه بما يغتذي به • وايضًا
قد يسقط بعض اجزائه فيتبدل الشكل والاجتماع ح لا محالة مع انه لا يعد
من التناسخ وسيشير اليه الشارح رحمه الله تعالى قوله فان زيدًا
مثلا شخص واحد • اراد بزيد ما يطلق عليه في العرف انه زيد وهو
الهيكل المحسوس • والتحقيق ان زيدًا هو ما يعبر عنه بانا وهو النفس
الناطقة المتعلقة بهذا الهيكل قوله ونحو تلك التبدلات
والمغايرات التي لا يقدح في الوحدة بحسب العرف الخ • يشكل
ان تلك الاجزاء المتبدلة التي اكتسبت بمعونتها الطاعات و
المعاصي من اول زمان التكليف الى آخر عمره في مراتب نمو البدن
اما ان يحشر جميعها ويؤلف منها البدن فينعم او يعذب
فهو مناف لكون المحشور هو المبدأ كما لا يخفى • واما ان يحشر
بعضها وهو ما كان البدن مؤلفًا منه عند الموت فهو مخالف
لما يقتضيه الحكمة • قال بعض ارباب الكشف ان اهل الشقاء ينفصل
منهم ما قد كان فيهم من ارواح القوى الانسانية والصفات الروحانية

ابدانهم ارواحهم

وتتوقف في نشأتهم صور الاحوال المزاجية الحاصلة في تصوراتهم واذواقهم و
التي ترتبت عليها افعالهم في دار الدنيا واقوالهم وينضم الى صورهم ما تحلل
من اجزائهم البدنية في هذه النشأة فان كل ما تحلل من ابدانهم يعاد اليهم ويجمع
لديهم بصورة ما فارقهم عقلا وعلمًا وعملًا وحالا وما يقتضيه ذلك الجمع و
التركيب الذي يغلب فيه حكم الصور على الروحانية واهل الجنة بالعكس
فان اكثر قواهم المزاجية والصفات الطبيعية وما تحلل من ابدانهم ينقلب
بوجه غريب يشبه بالاستحالة صورًا روحانية مع بقاء حقيقة الجسم في
باطن صورة السعداء فالباطن ههنا مطلق والظاهر مقيد او الامر ههنا
بالعكس قوله فلا يتوهم ان اثباته من المسائل الحكمية • اشارة الى ما توهم
بعض معاصريه رحمه الله تعالى ان كون المعاد الجسماني مقصودًا خالصًا بعلم الكلام
غير مسلم • بل هو من المسائل المشتركة بين الكلام والحكمة على ما صرح به الشيخ
في الشفاء حيث قال ان الحشر قسمان • جسماني وقد اغنانا النبي عليه الصلاة
والسلام عن التعرض له • وروحاني ونحن نثبته • ووجه سقوط هذا التوهم
هو ان هذا المنقول من الشيخ مشعر بان اثباته للمعاد الجسماني ليس من جهة
الحكمة بل من جهة الشريعة ونظير هذا القول من الشيخ هو قولهم ان الشرع اغنانا
من الحكمة العملية فكما لا يدل قوله على ان يكون المعاد الجسماني من مسائل الحكمة • وكذا
المنقول من كتاب النجاة والشفاء مشعر بان اثباته للمعاد الجسماني ليس
من جهة الحكمة • بل من جهة الشرع فان التمسك بالدليل النقلي ليس من
وظائف الحكمة والعلوم العقلية بل هو من وظائف العلوم الشرعية فاثبات
ما هو من المسائل الشرعية ليجمع بين الحكمة والشرعية كما ان القائلين بالمعاد
الروحاني والجسماني معًا جمعوا بينهما قوله والحكمة في الحساب مع انه
تعالى يعلم تفاصيل اعمال العباد الخ • دفع لما يقال ان محاسبة اعمال العباد
انما يكون بمعرفة كميتها وكيفيتها معلومة له تعالى لما سبق من شمول علمه وكونه عالمًا
بجميع المعلومات فيكون محاسبتها عبثًا • ووجه الدفع منع كون فائدة الحساب
معرفة كمية الاعمال • بل يجوز ان يكون حكمية وفائدته تتميم مسرة المتقين

باظهار رفضائلهم ومثالبهم وتتميم حسرة العاصين باظهار فضائحهم ومعايبهم
قوله فان افعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض . فلا يكون كون
افعاله مشتملة على الحكمة والمصلحة واجبا بحسب الواقع فيصح له تعالى
ان يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد . ولا يجب عليه تعالى شيء فلا بحسب الواقع
عليه تعالى فكيف وجها واجبا علينا قوله واما الثالث فلانه يستلزم
الخلاء بينهما . وذلك لان الفلك لكونه بسيطا كري الشكل فلو وجد
عالم اخر لكان كريا ايضا فيفرض بينهما خلاء سواء كانا مماسين
او متباينين وهو محال على ما بين في موضعه قوله قلت اذا كانت
الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش الخ . اشارة
الى رد ما استدل به المعتزلة على نفي الجنة مخلوقة وهو ان قوله تعالى في
وصف الجنة . عرضها كعرض السموات والارض . يدل على ان الجنة
لا تخلق الا بعد فناء السموات والارض . والا لزم تداخل الاجسام
وانه محال . ووجه الرد ان كون عرضها كعرض السموات والارض
يتصور بان يكون فوق السموات السبع وتحت العرش
فان عرضها ح يجوز ان يكون مساويا لعرض السموات والارض من غير
لزوم تداخل الاجسام على ما لا يخفى قوله والجواب انه لا يجب
عليه تعالى رعاية المصلحة والحكمة . يشير الى ان قول المعتزلة بعدم
خلو فعله تعالى عن المصلحة والحكمة انما هو لاجل زعمهم كون افعال الله
تعالى معللة بالاغراض ووجوب رعاية المصلحة والحكمة عليه تعالى .
فالجواب بعدم وجوب رعاية المصلحة والحكمة عليه تعالى رد لما
يبتني عليه هذا القول منهم فلا يتوجه ما قيل ان عدم الوجوب
لا ينفع هٰهنا لانه قد مر انه راعى الحكمة والمصلحة فيما خلق وامر واودع
فيها المنافع تفضلا فيجب ان يكون في افعاله حكمة ومصلحة بالفعل
غايته ان لا يكون شيء منها موجبا لله تعالى الفعل بل يكون كل
منها فضلا من الله تعالى انتهى قوله على ان الكفار كلهم مخلدون

فضائلهم ن

يكون رعاية الحكمة واجبة عليه فلا يسأل عما يفعل فاذا لم تكن الحكمة والتزام رعايتها واجبا ح

في النار

في النار . وما يقال ان الرطوبة التي هي مادة الحياة تفنى بالحرارة سيما
حرارة نار جهنم فيفضي الى الفناء ضرورة . وايضا ان القوى الجسمانية
متناهية فلا يعقل خلود الحياة . وايضا ان دوام الاحراق مع بقاء الحياة
خروج عن قضية فهو كله مما لا يقول به المليون . بل هو من القواعد الفلسفية
التي هي غير مسلمة عندهم . وخصوصا عند القائلين منهم باستناد
الحوادث الى القادر المختار قوله خلافا للمعتزلة والخوارج . قالوا
ان الفاسق يستحق العذاب بفسقه والعقاب مضرة خالصة
دائمة لا تنقطع ابدا . والثواب منفعة خالصة دائمة ايضا . والجمع
بين استحقاقهما محال كما ان الجمع بينهما محال . فاذا ثبت للفاسق استحقاق
العذاب وجب ان يزول عنه استحقاق الثواب فيكون عذابه
مخلدا . والجواب منع كون المطيع والعاصي المستحقين بالطاعات
والمعاصي الثواب والعقاب اذ لا يجب على احد على الله حق ومع كون
الثواب منفعة دائمة وكذا العقاب قوله وقالت المعتزلة
ان صاحب الكبيرة لو لم يتب ليس مؤمنا ولا كافرا . اما انه ليس
مؤمنا فلان الايمان عند بعضهم عبارة عن فعل الطاعات .
وعند الاخرين منهم عبارة عن التصديق بالجنان والاقرار باللسان
والعمل بالاركان . فتارك الطاعات يكون خارجا عن الايمان .
واما انه ليس بكافر فلان الصحابة رضي الله تعالى عنهم كانوا يقيمون عليه
الحدود من شرب الخمر والزنا وقذف المحصنات ولا يحكمون بردته
ويدفنون في مقابر المسلمين مع اتفاقهم على ان الكافر لا يعامل معه شيء
من ذلك قوله وبذلك يبطل مذهب المعتزلة في انكارهم الشفاعة
وبذلك يبطل مذهب المعتزلة . قالوا لا شفاعة في الكبائر ودرء
العقاب بها . بل الشفاعة لا تكون الا لزيادة الثواب ورفع الدرجات
قوله واجيب عنه بمنع دلالته على العموم في الاشخاص والاحوال
قال الامام الرازي في الجواب عن شبهات المعتزلة اجمالا ان دلائلكم

في نفي الشفاعة لابد ان يكون عامة الاشخاص والاوقات • ودلائلنا في
اثباتها لابد ان يكون خاصة بها لانا لانثبت الشفاعة في حق كل شخص ولا
في جميع الاوقات والخاص مقدم على العام فالترجيح معنا **قوله** يجب
تخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة • اذ لا يجوز اسقاط بعض الادلة المتعارضة
مهما امكن الجمع بينهما وههنا يمكن الجمع بينهما بان يخصص الادلة الدالة على
نفي الشفاعة كهذه الاية وغيرها من الايات بالكفار فلا تعارض حينئذ •
قوله وفي الحديث ان الله تعالى يقول اشفع تشفع وسل تعط •
روي عن النبي صلى الله عليه وسلم ان المؤمنين ياتون للشفاعة الى آدم ونوح
وابرهيم وموسى وعيسى عليهم الصلوة والسلام يقول كل منهم لست
للشفاعة فياتوني فاستاذن على ربي في داره فيوذن لي عليه فاذا رايته وقعت
ساجدا فيدعني ما شاء الله ان يدعني ثم يقول ارفع محمد وقل تسمع واشفع
تشفع وسل تعط قال فارفع راسي فاثني على ربي بثناء وتحميد يعلمنيه ثم
اشفع فيحد لي حدا فاخرج فادخلهم الجنة حتى ما يبقى في النار الا من قد حبسه
القران اي وجب الخلود ثم تلا هذه الاية • عسى ان يبعثك ربك
مقاما محمودا • قال وهذا المقام المحمود الذي وعده نبيكم • لا يخفى ان ظاهر
الحديث يشعر بان استشفاعه صلى الله عليه وسلم لجميع الناس لكن استشفاعه
لقوله امتي امتي على ما روي في اكثر الاحاديث يدل على ان استشفاعه صلى الله عليه وسلم
لامته خاصة الا ان يقال ان شفاعته عليه السلام في الظاهر لامته خاصة فهو
لسائر الناس حقيقة فيقال كيف ياتي بعد سائر الانبياء على نبينا
وعليهم الصلاة والسلام عن شفاعة امتهم لهم فالوجه ان يقال ان الانبياء
لم يتجاوزوا عن نفس الشفاعة وانما تنافروا من البداية بها رسولنا عليه السلام
بدا بالشفاعة وهذا هو السيادة المذكورة في حديث ابي هريرة رضي الله عنه حين
قال صلى الله عليه وسلم انا سيد الناس يوم القيمة فالانبياء لما رجعوا في البداية
تنافروا الى ان يشفع هو صلى الله عليه وسلم لامته ثم يشفع سائر الانبياء لامتهم
فتح باب شفاعة الانبياء بشفاعته عليه السلام لامته **قوله** ثم الاحياء

في القبر واحياء العصاة في القبر لتعذيبهم **قوله** وذلك ايضا في النبي
الذي لا يكون على ملة نبي آخر • واما الذي كان على ملة نبي آخر فيصح السؤال
عن نبيه كما يصح عن دينه كبعض انبياء بني اسرائيل فانهم كانوا على ملة موسى •
قوله ولا يلزم ان يرى اثر الحياة • اشارة الى دفع ما يقال ان عذاب القبر
اذا كان باحياء الميت لوجب ان يرى اثر الحياة في القبر او في بدن الميت بعد
الموت كما ترى قبله لان حال الحياة في الوقتين واحدة مع انا نشاهد الكافر
وصاحب الذنوب الكبيرة في القبر ونراقبهما مدة ولا نشاهد اثر الحياة
اصلا • ووجه الدفع ان كونه حيا لا يوجب رؤية اثر الحياة فيه لهذه العين فان
هذه العين لا يصلح لمشاهدة الامور الملكية التي من جملتها الاحوال المتعلقة
بالآخرة فيجوز ان يحيى الميت ويشاهد الامور فيتنعم او يعذب ولا نشاهد
حياته وما يصل اليه من تلك الامور كما ان النائم قد يشاهد في منامه حية تلدغه
فيتألم بذلك وينصب عرقا وقد يزعج عن مكانه ونحن لا نشاهد تلك الحية
ولدغها • **قوله** والصفات المهلكات تنقلب موذيات ومولمات
وقال فيه ان اعداد الحيات والعقارب بعدد الاخلاق المذمومة من الكبر
والرياء والحسد والبخل والغل وسائر الصفات فان لها اصولا
معدودة ثم تتشعب منها فروع معدودة ثم تنقسم فروعها باقسام
وتلك الصفات باعيانها هي المهلكات وهي باعيانها تنقلب عقارب
وحيات فالقوي منها يلدغ لدغ التنين والضعيف يلدغ لدغ العقرب
وما بينهما يوذي ايذاء الحيات • فارباب القلوب والبصائر يشاهدون
بنور البصيرة هذه المهلكات وانشعاب فروعها • الا ان مقدار اعدادها
لا يوقف عليها الا بنور النبوة **قوله** الاول ان يكون فعل الله تعالى
او ما يقوم مقامه من التروك • وذلك لان التصديق من الله تعالى لا
يحصل بالليس من قبله والترك الذي يقوم مقام فعله مثل ما اذا قال معجزتي
ان اضع يدي على راسي وانتم لا تقدرون على وضع ايديكم على رؤسكم
ففعل وعجزوا فانه معجز دال على صدقه وليس لله تعالى ثمه فعل فان عدم خلق القدرة

تنبه ولا تغفل

فيهم على ذلك الوضع ليس فعلاله تعلى بل هو عدم صرف • وبعضهم جعل الترك
عبارة عن الكف فيكون فعلاً فلا حاجة الى قوله او ما يقوم مقامه قوله
الثاني ان يكون خارقا للعادة • اذ ما يكون معتاداً كطلوع الشمس في كل يوم
وبدو الازهار في كل ربيع لا يكون تصديقا من الله تعلى لدعوى النبوة بل الكاذب
في دعوى النبوة يساويه في ذلك قوله الثالث ان يتعذر معارضته • فان
ذلك حقيقة الاعجاز قوله الرابع ان يكون مقرونا بالتحدي • ليعلم انه
تصديق له قوله بل يكفي قرائن الاحوال • مثل ان يقال لمدعي النبوة ان
كنت نبيا فاظهر معجزا فدعا الله تعلى فاظهر فيكون ظهوره دليلا على صدقه
ونازلا منزلة التصريح بالتحدي قوله الخامس ان يكون موافقا للدعوى
فلو قال معجزتي ان احيي ميتا ففعل معجزا آخر كشق الجبل مثلا لم يدل على
صدقه لعدم تنزله منزلة تصديق الله تعلى اياه قوله السادس ان لا يكون
المعجزة متقدمة على المدعى • لان التصديق قبل الدعوى لا يقبل فلو قال
معجزتي ما قد ظهر على يدي قبل لم يدل على صدقه ويطالب بالاتيان بذلك
الخارق بعد الدعوى فلو عجز كان كاذبا قطعا قوله الخوارق المتقدمة على
دعوى النبوة كرامات • اشارة الى دفع ما يقال انه يجوز ان يكون المعجزة
متقدمة على دعوى النبوة ككلام عيسى عليه السلام في المهد وتساقط الرطب
الجني عليه من النخلة اليابسة • وكذا اظلال الغمام على محمد صلى الله عليه وسلم
وتسليم الحجر والمدر عليه فان كل ذلك معجزات متقدمة على دعوى
النبوة • ووجه الدفع ان امثال تلك الخوارق كرامات يجوز ظهورها
على الاولياء والانبياء قبل نبوتهم لا يقصرون عن درجة الاولياء فيجوز
ظهورها عليهم ايضا • ويسمى ارهاصا وتاسيسا للنبوة قوله
فبالايات الدالة على انه امر ونهي • اما انه امر فلقوله تعلى • اسكن انت
وزوجك الجنة • وكلا منها رغدا • واما انه نهي فلقوله تعلى • ولا تقربا
هذه الشجرة قوله فهو بالوحي لا غير • والوحي لا يكون الا الى الانبياء
وكون هذا الوحي قبل بعثته لا ينافي اختصاص الوحي بما هو نبي في وقت ما فافهم

قوله

قوله واعلم ان السمنية واكثر البراهمة ينكرون النبوة مطلقا
ومما استدلوا به هو ان الرسول من جنس المرسل اليهم وجوهر الكل
واحد وتفضيل احد المتساويين على الآخر وعلى من هو بصفته حيف
ومحاباة وخروج عن الحكمة • والجواب عنه منع كونه خروجا عن الحكمة
منع كون احد بصفته قوله فلم يقدروا عليه • وما نقل عن مسيلمة
الكذاب من قوله • الفيل ما الفيل • وما ادريك ما الفيل • له ذنب
طويل • وخرطوم وبيل • وكذا قوله والزارعات زرعا • فالحاصدات
حصدا • فالطاحنات طحنا • فليس من المعارضة في شيء بل محاكمات مستقلة
وسرقة باردة من قوله تعلى القارعة ما القارعة • وقوله والنازعات
غرقا • والناشطات نشطا • والسرقة تغاير المعارضة مع انه ركيك
على ما لا يخفى قوله سواء كان اجادة للاسلوب البديع الخ • فان
قلت فعلى هذا كيف يثبت نبوته صلى الله تعالى عليه وسلم على غير العرب
قلت من حيث انهم اذا فتشوا علموا ان العرب الذين بعث فيهم النبي صلى
الله تعلى عليه وسلم كانوا افصح العرب واعرفهم باللسان واقدرهم على
سائر اوزان الكلام وكانوا احرص الناس على تكذيبه صلى الله عليه وسلم وانه
نشأ معهم وهم يعرفون اهل مجالسته ومحادثته في ظعنه واقامته وهو قريشي
وانه ما كان يتلو من قبله كتابا ولا يخط بيمينه وانه مع ذلك تحداهم بمثله او
بمثل سورة مثله مجتمعين او متفرقين فعجزوا عن ذلك كما ان معجزة موسى
عليه السلام وعيسى عليه السلام فاقت على من ليس بساحر ولا طبيب
لعلمهم بانهما عليهما السلام تحديا اطباء الناس واعظمهم سحرا
بما اتيا به فعجزوا عن ذلك مع الحرص على التكذيب فعلم بذلك انه معجز قوله
على ان المعجزات المغايرة للقران • من نبوع الماء من بين اصابعه وارواء
قريب من ثمانين نفرا منه واشباع الخلق الكثير من طعام قليل وكلام
الجمادات وتسبيحها في يده وحنين الجذع وشكاية الناقة واظلال
الغمام فوقه عليه الصلاة والسلام وشهادة الشاة المسمومة وشهادة

الذئب

نسخة خانعمه

له بالنبوة وشهادة الناقة ببراءته اى براءة صاحبها عنده صلى الله تعالى عليه وسلم
عن السرقة واخباره عن الغيب **قوله** واحواله قبل النبوة وبعدها
وهو انه عليه السلام لم يكذب قط لا فى مهمات الدنيا ولا فى مهمات الآخرة
وانه صلى الله تعالى عليه وسلم لم يقدم على فعل قبيح لا قبل النبوة ولا بعدها
وانه كان فى غاية الفصاحة وغير ذلك **قوله** وخلقه العظيم حيث
كان فى غاية الشفقة على امته وفى غاية السخاوة وكان عديم الالتفات
الى زخارف الدنيا وكان مع الفقرآء فى غاية التواضع ومع الاغنياء
وارباب الثروة فى غاية الترفع **قوله** لقوله تعالى ولكن رسول الله
وخاتم النبيين • اى وآخرهم الذى ختمهم او ختموا به على قراءة عاصم
بالفتح **قوله** واما نزول عيسى عليه الصلاة والسلام ومتابعته الشريعة
فهو مما يؤكد خاتم النبيين • لانه اذا نزل كان على دينه على ان المراد انه نبى
ولا نبى بعده **قوله** والعصمة ان لا يخلق الله تعالى فيهم ذنبا • وذلك
بناء على ان الاشاعرة من استناد الاشياء كلها الى الله تعالى ابتداء
وكونه فاعلا مختارا **قوله** وعند الفلاسفة ملكة تمنع الفجور • و
ذلك بناء على ما ذهبوا اليه من القول بالايجاب واعتبار استعداد القوابل
قوله كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله تعالى • اذ لو جاز عليهم التقول
والافترآء فى ذلك عقلا لادى الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال **قوله**
وجوزه القاضى ابو بكر • فانه ذهب الى انه غير داخل فى التصديق المعجزة فان
المعجزة اذا دلت على صدقه فيما هو متذكر له على ما لوله وما كان من النسيان
وفلتات اللسان فلا دلالة لها على الصدق فيه فلا يلزم من الكذب
هناك نقض لدلالتها **قوله** لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية • اى عند
الخوف من القتل عند الاصرار على الايمان بل اوجبوا ذلك لان عدم
الكفر حينئذ يوجب القآء النفس فى التهلكة وانه حرام لقوله تعالى و
لا تلقوا بايديكم الى التهلكة • ورد ذلك بان اولى الاوقات للتقية
هو ابتدآء الدعوة للضعف بسبب قلة الموافقة وعدم المعاونة و

وكثرة المخالفين • وايضا ما ذكروه منقوض بدعوة ابرهيم وموسى
عليهما السلام فى زمن نمرود وفرعون مع شدة خوف الهلاك **قوله**
قلت هذا الكلام لا يخفى ما بين اوله وآخره من التنافى • فان اوله صريح
فى انه يجوز ان يصدر عن الانبيآء عليهم الصلاة والسلام عمدا بعد
البعثة ما يشعر بمعصية • وآخره صريح فى عدم جواز صدوره عنهم عمدا بعد
البعثة **قوله** وهم افضل من الملائكة العلوية • اى السماوية
عند اكثر الاشاعرة • واستدلوا عليه بوجوه • الاول قوله تعالى واذ
قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فقد امروا بالسجود له وامر الادنى بالسجود
للافضل هو السابق الى الفهم • واما عكسه فهو على خلاف الحكمة لان
السجود اعظم انواع الخدمة • واخدام الافضل للمفضول مما لا يقبله
العقول • واذا كان آدم عليه السلام افضل منهم كان غيره من الانبيآء
كذلك اذ لم يقل احد بالفصل • والثانى ان آدم عليه السلام انبأهم
بالاسمآء وبما علم من الخصائص • والمعلم افضل من المتعلم • وسوق
الآية الكريمة ينادى على ان الغرض اظهار ما خفى عليهم من افضلية آدم
عليه السلام ودفع ما توهموا فيه من النقصان • ولذا قال الله تعالى
الم اقل لكم انى اعلم غيب السموات والارض • وبهذا اندفع
ما يقال انهم ايضا علموا ما جمة اضعاف العلم بالاسمآء لما شاهدوا
من اللوح وحصلوا فى الازمنة المتطاولة والانظار المتوالية • والثالث
قوله تعالى • ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابرهيم وآل عمران
على العالمين • وقد خص من آل ابرهيم وآل عمران غير الانبيآء بدليل
الاجماع فيكون آدم ونوح وجميع الانبيآء عليهم الصلاة والسلام مصطفين
على العالمين الذين منهم الملائكة اذ لا تخصيص للملائكة من العالمين
ولا جهة لتفسيره بالكثير من المخلوقات • والرابع ما اشار اليه الشارح
رحمه الله تعالى بقوله وذلك لان عبادة الملائكة نظرية لا مزاحمة لهم عنها
وتفصيله ان للبشر شواغل من الطاعات العلمية والعملية كالشهوة

مهم

والغضب وسائر الحاجات الشاغلة والموانع الخارجة والداخلة •
فالمواظبة على الطاعات وتحصيل الكمالات بالقهر والغلبة على ما يضاد القوة
تكون اشق وافضل وابلغ في استحقاق الثواب ولا معنى للافضلية
سوى زيادة استحقاق الثواب والكرامة **قوله** وعلى هذا اي على ما
قلت من ان المراد بالافضل الاكثر ثوابا **قوله** وهم الذين قال الله تعالى فيهم
كانوا الفا وثلثمائة او اربعمائة او خمسمائة بايعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم
على ان يلقوا العدو قتالا ولا يفروا عنهم وكان صلى الله عليه وسلم جالسا
تحت سمرة او سدرة في الحديبية **قوله** وبالصفات المذكورة
للمؤمنين عن الاستدراج • وفي القاموس استدرجه خدعه وادناه حتى تركه ستدراج
يدرج على الارض واستدراج الله العبد انه كلما جدد خطيئة جدد له نعمة
وانساه الاستغفار او ان ياخذه قليلا ولا يباغت وقيل المستدرج
المستدعى هلكه مشتق من الدراج وهو الهلاك **قوله** كما قال الله تعالى • فلما
نسوا ما ذكروا به • اي ان الكفار لما نسوا ما ذكروا به من البأساء والضراء ولم يتضرعوا
لنا ولم يتوبوا عن ذنوبهم لقساوة قلوبهم واعجابهم باعمالهم التي زينها الشيطان لهم
فتحنا عليهم ابواب كل شيء • من انواع النعم استدراجا ومزاوجة عليهم بين نوبتي
الضراء والسراء وامتحانا لهم بالشدة والرخاء وازاحة للعلة او مكرا بهم لما روي انه عليه
السلام قال مكر بالقوم ورب الكعبة • حتى اذا فرحوا • عجبوا بما اوتوا من النعم و
لم يزيدوا عن البطر والاشتغال بالنعم واعرضوا عن المنعم والقيام بحقه • اخذناهم
بغتة فاذا هم مبلسون • اي متحسرون وآيسون • والابلاس الحزن المعترض
من شدة البأس • فقطع دابر القوم الذين ظلموا • اي آخرهم بحيث
لم يبق منهم احد • الدابر هو التابع للشيء من خلفه كالولد للوالد • وقال الاصمعي
الدابر الاصل • يقال قطع الله دابره اي اذهب اصله • والحمد لله رب
العالمين • على اهلاكهم فان هلاك الكفار والعصاة من حيث انه تخليص
لاهل الارض من شؤم عقائدهم واعمالهم نعمة جليلة يحق ان يحمد عليها **قوله**
والدليل على حقيتها قصة مريم وآصف بن برخيا • وقصتها انها حبلت

حقيتها

بلا

بلا ذكر ووجد الرزق عندها بلا سبب وتساقط عليها الرطب من النخلة اليابسة فجعل هذه الامور
معجزات لزكريا عليه السلام او ارهاصا لعيسى عليه السلام مما يقدح عليه منصف • وقصة آصف
هي احضاره عرش بلقيس في طرفة عين من مسافة بعيدة هي مسيرة شهرين • ولم يكن ذلك
معجزة لسليمان عليه السلام اذ لم يظهر على يده مقارنا لدعواه النبوة **قوله** واعلم ان
مسالة الامامة ليست من الاصول التي يجب على مكلف معرفتها عند اهل السنة والجماعة •
بل هي عندهم من الفروع المتعلقة بافعال المكلفين اذ نصب الامام عندهم واجب على
الامة سمعا والامامة هي خلافة الرسول في اقامة الدين وحفظ حوزة الملة بحيث يجب اتباعه
على كافة الامة **قوله** لقبه النبي عليه الصلاة والسلام بذلك • روي انه لما رجع رسول الله
صلى الله عليه وسلم ليلة اسري به اخبر قريشا بقصته فتعجبوا استحالة وارتد ناس ممن آمن
به عليه السلام وسعى رجال الى ابي بكر وقالوا هل لك في صاحبك يزعم انه اسري به الليل الى بيت المقدس
فقال او قد قال قالوا نعم لئن كان قال ذلك فقد صدق • وقالوا اتصدقه انه ذهب الى بيت
المقدس في ليلة وجاء قبل ان يصبح قال اني لاصدقه بما هو ابعد منه فسمي ابا بكر الصديق
لذلك **قوله** والحق عند الجمهور نفيها • اي نفي النصوص وذلك لانه لو كان على
امامة علي رضي الله عنه نص من الكتاب او السنة لاظهروه واتفقوا عليه كما كانوا يتفقون دون سائر
نصوص الكتاب والسنة على ما كان عادتهم من انقيادهم لاوامر الله تعالى واوامر رسوله عليه السلام و
مسارعتهم امتثالها فلم اجماعهم على امامة ابي بكر رضي الله عنه بلا نزاع عادتهم بذلك في امر الدين لا
يقال انهم لم ينازعوه واعرضوا عنها تقية • لانا نقول ان عليا رضي الله عنه كان في غاية الشجاعة
والتصلب في الامور الدينية • وفاطمة رضي الله عنها مع علو منصبها زوجته • والحسن والحسين
رضي الله عنهما مع كونهما سبطي رسول الله صلى الله عليه وسلم ولداه والعباس مع علو منصبه معه لما روي انه
قال لعلي امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس بايع عم رسول الله صلى الله عليه وسلم ابن عمه فلا يختلف
اثنان • والزبير مع شجاعته كان معه حتى قيل انه سل السيف وقال لا ارضى بخلافة ابي بكر وقال ابو سفيان
ارضيتم يا بني عبد مناف ان يلي عليكم تيمي والله لاملان الوادي خيلا ورجلا وكرهت الانصار خلافة ابي بكر
فقالوا منا امير ومنكم امير فقال ابو بكر منا الامراء ومنكم الوزراء واحتج عليهم بقوله صلى
الله عليه وسلم الائمة من قريش • فظهر انه لو كان على امامة علي رضي الله عنه نص لاظهروه ونازعوا
مع ابي بكر رضي الله عنه كيف وابو بكر كان شيخا ضعيفا لا مال له ولا شوكة ولا رجال فاني يتصور امتناع المنازعة

معه تقية **قوله** ثم عمر الفاروق. المفارق بين الحق والباطل برأيه الصائب. عن ابن عباس رضي الله عنهما ان منافقا خاصم يهوديا فدعاه اليهودي الى النبي صلى الله عليه وسلم ودعاه المنافق الى كعب بن الاشرف ثم انهما احتكما الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فحكم لليهودي فلم يرض المنافق وقال نتحاكم الى عمر رضي الله عنه فقال اليهودي لعمر رضي الله عنه قضى له رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يرض بقضائه وحاكم اليك فقال عمر رضي الله عنه للمنافق أكذلك فقال نعم فقال مكانكما حتى اخرج اليكما فدخل واخذ سيفه ثم خرج فضرب عنق المنافق حتى برد وقال هكذا اقضي لمن لم يرض بقضاء الله ورسوله فنزل قوله تعالى. الم تر الى الذين يزعمون انهم امنوا بما انزل اليك وما انزل من قبلك يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت. فقال ان عمر فرق بين الحق والباطل فسمي بالفاروق **قوله** فان صيغة افضل موضوعة للزيادة في معنى المصدر بوجه ما. وذلك لان الحدث المعتبر في الفعل والمشتقات في قوة النكرة فيكون مفاده الفرد المنتشر فاذا تحقق الزيادة في فرد منه تحقق الزيادة في مدلول الفعل ولذلك جاز ان يقال مثلا زيد اعلم من عمرو في الفلاحة وعمرو اعلم منه في الطب. وقوله والذي وقع الخلاف فيه جهتها هو الرجحان بهذا الوجه اشارة الى دفع ما اورد عليه من ان المسلمين اختلفوا في افضلية بعض الصحابة على بعض. فذهب اهل السنة الى ان ابا بكر رضي الله عنه افضلهم وبنوا على اثبات ذلك ان غيره من الصحابة ليس افضل ومنعوا ان يطلق الافضل على احد غيره من الصحابة. وذهب الشيعة الى ان عليا رضي الله عنه افضلهم وبنوا على ذلك ان غيره من الصحابة ليس افضل منه ومنعوا ان يطلق الافضل على غيره فلو كان صيغة افضل موضوعة للزيادة في معنى المصدر بوجه ما للطبيعة من حيث هي يصلح ان يكون كل منهما افضل من الاخر فلم يتمش هذا الخلاف والبناء والمنع. ووجه الدفع على ما في حاشيته على شرح التجريد انهم انما اختلفوا في الافضلية من حيث الثواب لا الافضلية بالمعنى الذي توهمه المورد اذ لا ينكر احد من اهل السنة رجحان علي كرم الله وجهه في كثير من الفضائل بل في اكثر الفضائل **قوله** والايمان في اللغة التصديق. مأخوذ من الامن كأنه امن المصدق من التكذيب والمخالفة **قوله** هذا مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري واتباعه. واما مذهب غيرهم فذهب الكرامية الى انه كلمتا الشهادة وحدهن وقال طائفة انه التصديق مع الكلمتين. وقال قوم انه اعمال الجوارح فمنهم من قال انه الطاعات باسرها فرضا كان او نفلا. وذهب الجبائي وابنه واكثر معتزلة البصرة الى انه الطاعات المفروضة دون النوافل. وذهب بعض السلف والمحدثون كلهم الى انه مجموع هذه الثلثة

اعني تصديق بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالاركان **قوله** ولا ينفعه المعرفة المغلبة من غير اذعان وقبول. اشارة الى رد ما ذهب اليه الامامية وجهم بن صفوان وابو الحسين الصالحي من ان الايمان هو المعرفة والاعتقاد اي معرفة الله تعالى والاعتقاد بما له من الصفات والاعتقاد بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم سواء كان مع التسليم والانقياد او لا يكون **قوله** والدليل على خروج التلفظ بكلمتي الشهادة عن الايمان. ولعله انما لم يقل والدليل على خروج التلفظ بكلمتي الشهادتين والعمل عن الايمان مع ان الادلة المذكورة تدل على القائلين بكون الايمان كلمتي الشهادة والقائلين بكونهما جزءا منه كما ان المقصود في الثاني هو الرد على القائلين بكون الايمان هو الاعمال او جزءا منه **قوله** وقس عليه الانسان المعين كزيد. فان المعتبر فيه بحسب الشرع والعرف هو القدر المشترك بين مجموع ما فيه وفي بنيته من الاجزاء التي لا مدخل في حياته وغيرها وبين مجموع الاجزاء التي لها مدخل في حياته. ومنه ظهر سر ما سبق في بحث المعاد من كون زيد شخصا واحدا محفوظا وحدته الشخصية من اول العمر الى آخره بحسب العرف والشرع ومواخذا بعد التبدلات الواردة عليه بما لزمه قبلها **قوله** وهو بحث لفظي. فان من يرى كون لفظ الايمان موضوعا للقدر المشترك بين التصديق وبين الاعمال يكون اطلاقه على الاعمال عنده حقيقة. لا يرى وضعه الا للتصديق الذي هو سببها يكون اطلاقه عليها مجازا عنده **قوله** الرابع ان يكون الاعمال خارجة عنه بالكلية. اي لا تكون الاعمال اجزاء حقيقة ولا عرفية له ولا منبثة عنه **قوله** واعلم ان الاسلام هو الانقياد الظاهر. فان لفظ الاسلام ينبئ عن التسليم والانقياد ويدل عليه ايضا قوله تعالى. قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا. فان المراد هو الاسلام والانقياد الظاهر **قوله** والاسلام الكامل لا يكون الا مع الايمان والايمان بالشهادتين. وذلك لقول النبي صلى الله عليه وسلم حين سأل عنه جبرئيل عليه الصلاة والسلام عن الاسلام الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله. وتقيم الصلوة وتؤتي الزكوة. وتصوم رمضان. وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا

ان تعقد بحقيقت اصل ايمان
انا نحكم ان ان تحكم بكسب ايمان

قوله بما هو احد قسمي العلم. وهو الاذعان بان النسبة واقعة او ليست
بواقعة ويعبر عنه بالفارسية بگرويدن على ما صرح به الشيخ الرئيس في
كتابه المسمى بدانش نامه. حيث قال اعلاى دانش دوگونه است
يكى دريافتن ودر رسيدن. وآنرا بتازى تصور خوانند. ودوم گرويدن
وآنرا بتازى تصديق خوانند قوله والاقرب ان يفسر التصديق بالتسليم
الباطني والانقياد القلبي. فيخرج الانكار العنادي اذ لا تصديق بهذا المعنى للمنكر
المعاند ضرورة كون الانكار للشيء منافيا للتسليم الباطني وانقياد القلب
له وتفسير التصديق بهذا المعنى مما اشار اليه الامام حجة الاسلام في بعض تصانيفه
قوله ويقرب منه ما قيل التصديق ان تنسب باختيارك الى آخره. و
هذا القيد غيره عن التصديق المنطقي المقابل للتصور فانه قد يخلو عن الاختيار
كما اذا ادعى النبوة واظهر المعجزة فوقع في القلب صدقه فلا يكون ايمانا شرعيا قوله
وهم الذين اعتقدوا بقلبهم دين الاسلام الخ. انما لم يكفر احد منهم لان المسائل
التي اختلفوا فيها ككون الله عالما بعلم وموجدا لفعل العبد وغير متحيز ولا في جهة
وككونه مرئيا اولا لم يبحث النبي عليه السلام عن اعتقاد من حكم باسلامه فيها ولا
الصحابة رضي الله عنهم ولا التابعون فعلم ان صحة دين الاسلام لا يتوقف
على معرفة الحق في تلك المسائل وان الخطاء فيها ليس قادحا في حقيقة
الاسلام قوله فعلا كان او قولا. بيان لما يعلم منه نفي الصانع قوله
ان كان الاجماع مستندا الى الظن لا يثبت ايضا. القائلون بحجة الاجماع
اتفقوا على انه لا يجوز الاجماع الا عن مستند عن دليل قطعي او امارة لان عدم
المستند يستلزم الخطاء فلو اجمع لا عن مستند لزم اجماع الامة على الخطاء
وهو باطل لقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الخطاء. وقوله عليه السلام لا تجتمع
امتي على الضلالة. وقوله يد الله على الجماعة وغير ذلك فان كل واحد منها وان
كان آحادا لكن القدر المشترك بينها متواتر قوله وشرط بعضهم في حقوق
الناس رد المظالم قالوا شرط صحة التوبة عن المظلمة هو الخروج عن تلك
المظلمة قوله وقد يقال الاقلاع في الحال لا يكون بدونه. يعني انه لا حاجة لمن

اخذ في مفهوم التوبة هذا القيد الى اشتراط رد المظالم في حقوق الناس لان الاقلاع
عن المعصية في الحال لا يتاتى بدون رد المظالم قوله وقيل هو واجب
براسه ولا مدخل له في اصل التوبة. قال الآمدي اذا اتى بالمظلمة كالقتل
والضرب مثلا فقد وجب عليه امران. التوبة والخروج عن المظلمة
وهو تسليم نفسه مع الامكان ليقتص منه ومن اتى باحد الواجبين
لم تكن صحة ما اتى به متوقفة على الاتيان بالواجب الآخر كما لو وجب عليه صلاتان
فاتى باحدهما دون الآخر قوله وعندهما ليسا بشرطين في حصول التوبة
اما اولا فلما قال الآمدي التوبة مامور بها فيكون عبادة وليس من صحة العبادة
الاتي بها في وقت عدم المعصية في وقت آخر. بل غايته انه اذا ارتكب ذلك
الذنب مرة ثانية وجب عليه توبة اخرى عنه. واما الثاني فلان النادم
اذا لم يصدر عنه ما ينافي ندمه كان ذلك الندم في حكم الباقي لان الشارع اقام
الامر الثابت حكما مقام ما هو حاصل بالفعل كما في الايمان فان النائم مؤمن بالاتفاق
ولان في التكليف بالاستدامة حرج وهو منفي في الدين قال الآمدي مهما
صحت التوبة ثم تذكر الذنب لم يجب عليه تجديد التوبة. لانا نعلم ان الصحابة
رضي الله عنهم ومن اسلم بعد كفره كانوا يتذاكرون ما كانوا عليه في الجاهلية من
الكفر ولا يجددون الاسلام ولا يؤمرون به فكذا الحال في كل ذنب وقت التوبة
عنه قوله لقوله تعالى توبوا الى الله جميعا. والامر للوجوب على ما تقرر
في موضعه قوله والصحيح هو الثاني. لان التوبة كسائر الواجبات
فان الماموربتلك الواجبات قد ياتي ببعضها دون بعض ويكون الاتي به
صحيحا في نفسه بلا توقف على غيره مع ان العلة المقتضية للاتيان بالواجب
هو كون الفعل حسنا واجبا قوله لان آحاد الصحابة والتابعين كانوا
يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر. وبه يثبت انه لا يختص بالولاة ولا
بالعلماء. بل يجوز لآحاد الرعية والعوام الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
بالقول والفعل. لكن اذا اختص مدركه بالاجتهاد فليس للعوام فيه امر ونهي
بالامر فيه موكول الى اهل الاجتهاد.

تم

oo

شرح العقائد العضدية لمولانا جلال الدواني الصديقي رح

ابن سبكي طبقات ... فقيه ... [?]
وفات قاضي عضد الدين سنه ست وخمسين
وسبعمائه در ... [?]

ستبقى خطوطي برهةً بعد موتتي
وتمسي رميمًا في التراب اناملي
فيا ناظرًا فيها سل الله رحمةً
لكاتبها المدفون تحت الجنادل

لعلي حلي المؤيدي رح

احذر الموت يا حديث السن
لا يغرنك الشباب ولا
كثرة المال وانقياد الناس
انها لا تطول الاجلا

تشرفت بتملكه بكتابتي وانا العبد المفتقر
الى الله الجليل عمر بن اسمعيل غفر الله له
ولوالديه واحسن اليهما واليه

عجوز تمنت ان تكون فتية
وقد غارت العينان واحدودب الظهر
فراحت الى العطار يصلح شانها
وهل يصلح العطار ما افسد الدهر

يا طالب الرزق في الآفاق مجتهدا
اقصر عناك فان الرزق مقسوم
والرزق يأتي لمن ليس بطالبه
وطالب الرزق يسعى وهو محروم

قوله يا من وفقنا استعمل كلمة يا الموضوعة لنداء البعيد مع انه تعالى اقرب الينا من حبل الوريد هضماً لنفسه واستبعاداً لها عن ساحة عز سلطان الزلفى لا يقال ان كتابه بترك الحمد اجذم لانا نقول حقيقة الحمد اظهار الصفات الكمالية لا خصوص الحمد لله وما يشتق منه كما صرح به السيد في حواشي شرح المطالع فقد اتى بذلك اظهارا بوصفه تع بالموفقية بل بالرحمن والرحيم فليس الكلام خاليا عن الحمد حتى يكون بتركه اجذم على انه لا يلزم من الترك كتابة الترك كما صرح به الجامي محمود حسن رح

بسم الله الرحمن الرحيم

يا من وفقنا لتحقيق العقائد الاسلامية
وعصمنا عن التقليد في الاصول والفروع
الكلامية صل على محمد سيدنا المؤيد
بقواطع الحجة والبرهان المسدد
بلوامع السيف والسنان وعلى اله و
صحبه الاعيان المبشرين بالدخول و
الخلود في غرف الجنان وبعد فيقول
الفقير الى عفو ربه الغني محمد بن
اسعد الصديقي الدواني ملكه الله
نواصي الاماني ان العقائد العضدية
لم تدع قاعدة من اصول العقائد الدينية

قوله فيقول لا يخفى ما فيه من الاستعطاف كقوله الهي عبدك العاصي وفيه التفات على مذهب السكاكي دون الجمهور ولا يخفى ما في الجمع بين الفقير والغني من الطباق من القسم الذي بين الاسمين فان الطباق قد يكون بين الفعلين كقوله تع يحيي ويميت وقد يكون بين الحرفين لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت وبين الاسمين كقوله تع وتحسبهم ايقاظا وهم رقود وما نحن فيه من القسم الثالث محمود حسن رح

الا واتت عليها ، ولم تترك من امهاتها
ومهماتها مسئلة الا وقد صرحت بها
او اومأت اليها ، ولم اطلع على شرحها
يكشف مقاصدها ويبسط فوائدها ،
بل لم ارها ما يعد في عداد الشروح ، اذ كل
ما وصل الي من ذلك مقدوح مجروح ، فحداني
ذلك ان اشرحها شرحا وافيا بحل المغالق ،
كافيا في تحقيق المقاصد والتفصي
عن المضايق ، ولم استرسل مع شعب
القيل والقال ، على ما هو دأب اهل الجدال ،
القاصرين عن انتهاج طرق الاستدلال ،
بل تتبعت الحق الصريح وان خالف المشهور
واخذت بمقتضى الدليل وان لم يساعده
مقالات الجمهور ، قال النبي صلى الله عليه وسلم وهو انسان
بعثه الله الى الخلق لتبليغ ما اوحاه
اليه وعلى هذا لا يشمل من اوحي الله ما
يحتاج اليه لكماله في نفسه من غير ان يكون

مبعوثا الى غيره كما قيل في زيد بن عمرو بن
نفيل اللهم الا ان يتكلف والرسول
قد يستعمل مرادفا له وقد يختص بمن
هو صاحب كتاب او شريعة فيكون
اخص من النبي واشتقاقه من النبأ
بمعنى الخبر او النبوة بمعنى الارتفاع او
هو منقول من النبي بمعنى الطريق واللام
في النبي للعهد الخارجي اذ المراد به
الفرد الكامل على ما ينساق اليه الذهن في
المقام الخطابي ستفترق امتي اي
امة الاجابة وهم الذين آمنوا به وهو
الظ فان اكثر ما ورد في الحديث على
هذا الاسلوب اريد به اهل القبلة قاله
بعض شراح الحديث ولو حمل على امة
الدعوة لكان له وجه وانت تعلم بعده
جدا فان فرق الكفر اكثر من هذا العدد
بكثير ثلثا وسبعين فرقة السين اما

للتأكيد

قوله اللهم الا ان يتكلف وجه التكلف ان تعمم المغايرة من التغاير الحقيقي والاعتباري او يقال المعرف هو النبي المتفق عليه في نبوته واشار اليه بقوله قيل فانه اذا كان بلفظ قيل للاختلاف في نبوته وهو الظ فالمعرف هو النبي المتفق عليه في نبوته فلا نقض بخروج من اختلف في نبوته وايض يجوز ان يكون القائل بهذا التعريف من لا يقول بنبوته فلا نقض عنده ويحتمل ان يكون الاختلاف في انه مبعوث لنفسه فقط او لغيره ايض لا للاختلاف في اصل نبوته وبعثته و ع لو ورد النقض فانما يرد على من يقول انه مبعوث لنفسه فقط ويجوز ان يكون القائل بهذا التعريف لا يقول انه مبعوث لنفسه فقط فيه تأمل وما نقل من الملل والنحل من ان زيد بن عمرو بن نفيل كان يسند ظهره الى الكعبة ثم يقول ايها الناس الخ فانه لم يبق على دين الخليل ابرهيم عليه السلام احد غيري فانما يضر المعرف المانع لو ثبت ان هذا النقل مما اتفق عليه القوم كافة والنقل من شخص او شخصين في كتاب او كتابين بل اكثر لا يحسم مادة الاحتمال ولو ثبت بالفرض فلا يدل المنقول على انه ادعى النبوة بالقياس اليهم لجواز ان يكون نبيا مبعوثا لنفسه لا لغيره لكن يعلمهم دينهم كما ان علماء امة محمد عليه الصلوة والسلام يعلمون غيرهم دين محمد عليه السلام وكذا لا يدل على تقدير صحة النقل والاتفاق فيها على انه ليس مبعوثا لنفسه لان كونه على دين ابرهيم عليه السلام لا يدل على انه ليس نبيا سيما اذا قال بهذا القول مع قوم ليس مبعوثا اليهم وهم على دين ابرهيم عليه السلام وادعى مرتبة التعليم بالنسبة اليهم تدبر ولا تسرع في الرد والقبول

يوسف قره باغي رح

قوله صلى الله تعالى عليه وسلم ستفترق امتي على ثلث وسبعين فرقة وذكر صلى الله عليه وسلم ان منهم فرقة ناجية فتاملت فرق المبتدعة والطوائف المجمعة فاذا اصولها ست طوائف وكل طائفة اثنا عشر فرقة فبلغ جملتهم اثنين وسبعين يقودها باجمعها ابليس اللعين الى النار وهم الحرورية و الجهمية و القدرية و الجبرية و الرافضة و المرجئة فالحرورية تنقسم على هذه الفرق وهم الازارقة و الاباضية و الثعلبية و الخازمية و الكوزية و الخليفية و الكبرية و الشراخية و الاخنسية و المحكمة و الميمونية و المعتزلية و الجهمية تنقسم على هذه الفرق وهم المعطلة و المرفية و الويسية و الملتزقة و الواردية و الزنادقة و الغيرية و المخلوقية و الفانية و الوقفية و العبرية و اللفظية و القدرية تنقسم على هذه الفرق وهم الاحمرية و الثنوية و المعتزلية و الكيسانية و الشيطانية و الشركية و الوهمية و المتبرية و الدنوية و الناكثية و القاسطية و النظامية و الجبرية تنقسم على هذه الفرق وهم المطرية و الملعالية و المزوعية و البحادرية و المنانية و المغيبية و الكسكسية و السابعية و الحسنية و الحينية و الكوزية و الصفاتية و الرافضة تنقسم على هذه الفرق وهم العلوية و الاموية و الشيعية و الاسحاقية و الناووسية و الامامية و الزيدية و العباسية و اللاعنة و التناسخية و الرجعية و المتربصة و المرجئة تنقسم على هذه الفرق وهم التاركية و المشبهة و البيهسية و العلمية و المفوضية و المستثنية و الحشوية و الظاهرية و البدعية وهؤلاء يتشعبون ايضا الى فرق كثيرة منهم البشرية و الهذلية و الحابطية و المعمرية و المزدارية و الثمامية و الجاحظية و الجبائية و الخياطية و الضرارية و الكلابية و الداودية و الكرامية و السفيانية و البرغوثية و الزعفرانية و المضرية و العجاردة و المعبدية و الرشيدية و الصالحية و الصفرية و البنانية و الرزامية و الجارودية و التبرية و السليمانية و الباقرية و الناوسية و الابطحية و

للتأكيد فان ما هو متحقق الوقوع قريب
كما قيل في قوله تعالى ولسوف يعطيك ربك
فترضى او بمعناه الحقيقي اشارة الى ان
الاختلاف متراخ عن حيوته عليه الصلاة والسلام وما
يتوهم من انه ان حمل على اصول المذاهب
فهي اقل من هذا العدد وان حمل على ما
يشمل الفروع فهي اكثر منه توهم لا
مستند له لجواز كون الاصول التي بينها
مخالفة معتدة بها هذا العدد و قد
يقال لعلهم في وقت من الاوقات بلغوا
هذا العدد وان زادوا او نقصوا في
اكثر الاوقات كلها في النار من حيث
الاعتقاد فلا يرد انه لو اريد الخلود فيها
فهو خلاف الاجماع فان المؤمنين لا
يخلدون فيها وان اريد مجرد الدخول
فهو مشترك بين الفرق اذ ما من فرقة
الا وبعضهم عصاة والقول بان معصية الفرقة الناجية

مطلقاً مغفورة بعيد جداً ولا يبعد
ان يكون المراد استقلال مكثهم في النار
بالنسبة الى سائر الفرق ترغيباً في
تصحيح العقايد الا واحدة قيل ومن هم
اي الفرقة الناجية قال الذين هم على ما
انا عليه واصحابي رواه الترمذي
والاصحاب جمع صحب جمع صاحب او جمع
صحب تخفيف صحب بمعنى صاحب وهو
من رأى النبي عليه السلام مؤمناً به سواء كان
في حال البلوغ او قبله طالت صحبته اولا
هذه اشارة الى مقاصد هذه الرسالة
عقايد المراد بالعقايد ما يتعلق الغرض
بنفس اعتقاده من غير تعلقه بكيفية
العمل ككونه تعالى حياً عالماً قادراً الى غيره
من مباحث الذات والصفات وتسمى
تلك الاحكام اصلية وعقايد واعتقادية
وتقابلها الاحكام المتعلقة بكيفية العمل

كوجوب

ابو الحسن علي بن اسمعيل الاشعري هو الشيخ القدوة امام المتكلمين علي بن اسمعيل بن ابي بشر بن سالم بن اسمعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن ابي بردة بن ابي موسى عبد الله بن قيس ابو الحسن الاشعري رح كان اولا معتزليا ثم ترك ذلك برؤيا رآها في نومه للنبي صلى الله عليه وسلم وكان لا يتكلم في الكلام الا ان يجب عليه فيما في الحق وكان خير اعظمها لا بنا صلى ولا بيا رى ولا القاضي ابو بكر بن الباقلاني في افضل احواله ان افهم كلام ابي الحسن رح ولد سنة اثنتين وستين ومات قبل الثلاثين و الثلثمائة على الاصح قال الشيخ ابو محمد الجويني والد الامام الحرمين رح كان شافعيا تفقه على الشيخ ابي اسحق المروزي رح وترجمته مشهورة جدا من المقتفي شرح الشفا في فضل امامة صلى الله عليه وسلم لابي بكر عز جل

ابو موسى هو عبد الله بن قيس الاشعري اليمني من كبار الصحابة رض وافاضلهم وفقهائهم استعمله النبي صلى الله عليه وسلم على عدن وساحل اليمن واستعمله عمر رض على الكوفة والبصرة وقدم دمشق على معاوية رض روي له عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلثمائة وستون حديثا ذكر البخاري منها اربعة وخمسين وكان رض حسن الصوت بالقراءة وقد اوتي من مزامير آل داود وتوفي بمكة وقيل بالكوفة سنة خمسين واربع واربعين والشيخ ابو الحسن الاشعري رح الذي هو امام اهل السنة من نسله من شرح البخاري للكرماني رح في باب اي الاسلام افضل

٤٢

كوجوب الصلوة والزكوة والحج والصوم
وتسمى شرايع وفروعا واحكاما ظاهرة
الفرقة الناجية وهم الاشاعرة التابعون
في الاصول للشيخ ابي الحسن الاشعري
رحمه الله وهو منسوب الى الاشعر قبيلة من
اليمن وقيل الى جده ابي موسى الاشعري رضي الله عنه
فان قلت كيف حكم بان الفرقة الناجية
هم الاشاعرة وكل فرقة تزعم انها الناجية
قلت سياق الحديث يشعر بانهم المقتدون
بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه رضوان الله عليهم
وذلك انما ينطبق على الاشاعرة فانهم
يتمسكون في عقايدهم بالاحاديث الصحيحة
المنقولة عنه عليه السلام وعن اصحابه رضوان الله عليهم ولا
يتجاوزون عن ظواهرها الا لضرورة و
لا يسترسلون مع عقولهم كالمعتزلة و
من يحذو حذوهم ولا مع النقل عن غيرهم
كالشيعة المتبعين بما روي عن ائمتهم

وانما قال هم الاشاعرة ولم يقل اهل السنة لئلا يتوهم ان اهل السنة عند هو المنسوب الى ابي الحسن الذي هو المنسوب الى النبي

حيث قال الذين هم على ما انا عليه واصحابي

اي من غير اسنادهم الروي الى النبي عليه السلام واصحابه وذلك الابتداع منهم لاجل اعتقادهم العصمة في ائمتهم وعدم صدور الكذب والافتراء عنهم

محمد بن محمد بن ... سلطان العلماء المدققين وقدوتهم في زمانه جامع علوم المتقدمين و
المتأخرين ولد يوم السبت حادي عشر جمادى الاولى سنة سبع وتسعين وخمسمائة وتوفي
آخر نهار يوم الاثنين ثامن عشر ذي الحجة وقت مغيب الشمس سنة اثنتين وسبعين و
ستمائة ودفن بالمشهد الكاظمي على ساكنها افضل السلام وكان آية في التدقيق والتحقيق
وحل المواضع المشكلة سيما لطف التحرير الذي لم يلتفت اليه المتقدمون بل اكتفوا باثبات
المعنى فقط وهو اخترع في التحرير اسلوبا يسهل اخذ المعنى منه مع التحرز عن الفاظ زائدة و
كلمات مغلقة وان لم تصدقني في ذلك فعليك بتتبع تصانيف العلماء الى زمانه بحيث
تجد وقايستها اى فرق ثم ان الفاضل الشريف قدس سره في امر التحرير والتقرير كما يظهر لك
بالنظر في تصانيفه الانيقة بحثا وزادها هذه كان غاليا في التشيع كما يفصح عنه المقصد
السادس في التجريد وكان يحكي عنه مع ذلك امورلا تناسب رتبته في العلم حيث كان في معونة
الوزير الكافر المسمى بهلاكو ملك الترك الطغاة وهو الذي اغار بلاد المسلمين وخربها وانقطع
بسببه سلسلة الخلافة العباسية في بغداد وجرى ما جرى مما اشتهر امره ويطول شرحه
وكان ما كان مما لست اذكره فظن شرا ولا تسأل عن الخبر الا ان الشيخ اكمل الدين قال
في آخر شرحه للتجريد شيخي العلامة وهو مولانا قطب الدين الشيرازي قال كان الناس
مختلفين في ان هذا الكتاب يعني التجريد لخواجه نصير الدين اولا فسألته عن ذلك ابنه
خواجه اصيل الدين فقال كان والدي وصل الى باب الامامة وتوفي فكمله ابن المطهر الحلي
وكان من الشيعة وهو زاد في زعمه غلطا فعلى هذه الرواية يكون هو برئيا عن نقيصة
التشيع الا ان المشهور عند الجمهور خلافه والله تعالى حسيبه وهو اعلم بحقيقة الحال

موضوعات العلوم
في العلوم الحكمية

ولو كان مهديا لوجب اشتقاقه
من السيد وليس ذلك
بمعروف تمت نهاية الجوالبيقي

لاعتقادهم العصمة فيهم قال ابن المطهر
الحلي في بعض تصانيفه قد باحثنا
في هذا الحديث مع الاستاذ نصير الدين
محمد الطوسي في تعيين المراد من الفرقة
الناجية فاستقر الرأي على انه ينبغي
ان تكون تلك الفرقة مخالفة لسائر
الفرق مخالفة كثيرة وما هي الا الشيعة
الامامية فانهم يخالفون غيرهم من
جميع الفرق مخالفة بينة بخلاف غيرهم
من الفرق فانهم متقاربون في اكثر الاصول
قلت الشيعة توافق المعتزلة في اكثر
الاصول ولا تخالفها الا في مسائل قليلة
اكثرها يتعلق بالامامة وهي بالفروع
اشبه بل الاليق بذلك هم الاشاعرة فان
اصولهم مخالفة لاكثر اصول المذاهب
ولا يوافقهم فيها غيرهم كمسئلة الكسب
ورؤية الله تعالى مع كونه غير جسم وتنزهه

من المكان والجهة بل جواز رؤية كل
موجود من الاعراض وغيرها حتى جوزوا
رؤية الاصوات والطعوم والروايح
وجواز رؤية اعمى الصين بقة اندلس
واستناد الممكنات كلها الى الله تعالى ابتداءً
وكون الصفات لا عين الذات ولا
غيرها والفرق بين الارادة والرضاء
الى غير ذلك من المسائل التي شنع
مخالفوهم عليهم فيها كما شحنوا به
كتبهم اجمع الاجماع هنا بمعنى الاتفاق
لا بالمعنى المصطلح وهو اتفاق جميع
اهل الحل والعقد من الامة في عصر على
حكم من احكام الدين فان المذكورات
ليست كذلك ولذلك نسبه الى طائفة
مخصوصة وهم السلف من المحدثين
العارفين باحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم
وتمييز اقسامها من الصحيح والحسن

سواء كان اولي العلم او غيره وقيل العالم في الاصل لاولي العلم من الملئكة والثقلين
وتناوله الغير على سبيل الاستتباع فلذلك يجمع بالواو والنون

قوله وهو ما سوى ذاته وصفاته المراد من كلمة ما الموجود بقرينة المعرف وهو العالم المحكوم عليه بالحدوث والحدوث صفة الموجود
عندهم لا المعدوم وايضا من الاعدام ما يكون ازليا فلا يصدق التعريف على المعدومات والعدمات وسوى بمعنى الغير والغير يطلق
عندهم على المنفصل فيخرج عن التعريف بجميع الواجب وسائر الموجودات لكن يلزم استدراك قوله وصفاته وان حمل سوى على معناه
اللغوي المتبادر كما هو المعتبر في التعريفات يصفو التعريف عن الكدر فتامل قوله اصطلحوا على اطلاق الخ الظاهر من اقوالهم انهم وجدوا
هذا السبق لا انهم اصطلحوا عليه ابراهيم ارزروي

قال فيها نقلا عن الشيخ انه قال في الهيات الشفاء للمعلول في نفسه ان يكون ليس وله عن علته
ان يكون ايس اي موجودا والذي يكون للشيء في نفسه اقدم عند الذهن بالذات لا
بالزمان من الذي يكون له عن غيره فيكون كل معلول ايسا بعد ليس بعدية بالذات
انتهى واورد عليه الشارح المحقق بان المعلول ليس له في نفسه ان يكون معدوما
كما ليس له في نفسه ان يكون موجودا ضرورة احتياجه في كلا طرفي الوجود والعدم الى العلة ثم
قال ان الممكن ليس له في المرتبة السابقة الا امكان الوجود والعدم فلم يتحقق في
هذه المرتبة العدم بحسب الامكان فان اكتفى في الحدوث الذاتي بهذا المعنى
تم والا فلا

والضعيف وغيرها ونقدها من الموضوعات
وائمة المسلمين واهل السنة والجماعة
على ان العالم هو في الاصل ما يعلم به الشيء
كالخاتم لما يختم به غلب على ما يعلم به الصانع
وهو ما سوى ذاته وصفاته حادث
ولما كان الفلاسفة اصطلحوا على اطلاق
الحدوث على المسبوق بالذات بالعدم بمعنى
ان كونه مسبوقا بوجود الفاعل سبقا
ذاتيا يستلزم تقدم عدمه على وجوده
بالذات وحاولوا بيان ذلك بمقدمات
فصلناها في حواشي الشرح الجديد للتجريد
وبينا انه لا يتم استدلالهم كيف و
التقدم الذاتي تقدم المحتاج اليه على
المحتاج واذا كان العدم سابقا على وجود
الممكن بالسبق الذاتي كان جزءا من علته
التامة فلا تتحقق العلة التامة
البسيطة وهو خلاف مذهبهم وصرايحهم

ارسطوطاليس تلميذ افلاطون ولازم خدمته مدة عشرين سنة وكان افلاطون يؤثره على غيره و يسميه العقل وهو خاتم حكمائهم وسيد علمائهم واول من استخرج المنطق وله كتب شريفة في الفلسفة وكان معلم الاسكندر بن فيلقوس وبآدابه وسياسته عمل هو فظهر الخير وفاض العدل وبه انقمع الشرك في بلاد اليونانيين وارسطوطاليس معناه محب الحكمة او الفاضل الكامل عاش سبعا وستين سنة و مصنفاته تنيف على ثمانين وكان ابيض اجلح حسن القامة عظيم العظام صغير العينين والفم عريض الصدر كث اللحية اشهل العينين اقنى الانف يسرع في مشيه اذا خلا ويبطئ اذا كان مع اصحابه ناظرا في الكتب دائما ويقف عند كل كلمة ويطيل الاطراق عند السؤال قليل الجواب ينتقل في اوقات النهار في الفيافي ونحو الانهار محبا لاستماع الالحان والاجتماع باهل الرياضات واصحاب الجدل منصفا في نفسه اذا خصم ويعترف بموضع الاصابة والخطاء معتدلا في الملابس والمآكل والمشارب والمناكح بيده آلات النجوم والساعات ومات وله ثمان وستون سنة ثم انه عزل عن خدمة الملوك وبنى موضعا للتعليم واقبل على العناية بمصالح الناس ورفد الضعفاء وتزويج الايامى وارشاد الملتمسين للعلم و الادب وكان جليل القدر في الناس وكان له من الملوك كرامات عظيمة ومنزلة رفيعة وكان كثير التلامذة من الملوك وابنائهم وغيرهم وكان اهل مدينة ارسطا اذا اشكل عليهم امر يجتمعون الى قبره حتى ينفتح لهم ويزعمون ان قبره يصحح فكرهم ويزكي عقولهم واستيفاء اخباره لا يمكن الا في مجلد

تم موضوعات العلوم في العلوم الحكمية

انواع الاجسام عند المشائيين مركبة من ثلثة جواهر الهيولى الاولى المحل للصورة الجسمية والصورة النوعية المسماة بالكمال والقوة والطبيعة ايض باعتبارات الحالة ايض في الهيولى وعند الاشراقيين مركبة من جزئين احدهما الصورة الجسمية التي هي الجسم المطلق عندهم والآخر عرض من لوازم الماهيات قائم بها ويجوزون تركب الجوهر من الجوهر والعرض

أَرْدَفَ ذلك بقوله كان بقدرة الله تعالى
بَعْدَ أن لم يكن اي وُجد بعد العَدَم
بَعْدِيَّةً زمانيّةً كما هو المتبادر فان
المعنى الاول مجرّدُ اصطلاح من الفلاسِفة
والمخالِف في هذا الحكم هم الفلاسفة
فان ارسطوطاليس واتباعه ذهبوا
الي قِدَم العقول والنفوس الفلكيّة و
الاجسام الفلكيّة بموادّها وصُورها
الجسميّة والنوعيّة واشكالها واضوائها
والعُنصريّات بموادّها ومطلق صُورها
الجسميّة لا اشخاصها وصُورها النوعيّة
فقيل بجنسها فان صُور خصوصيّات
انواعها لا يجب ان تكون قديمةً والظ
من كلامهم قِدَمها بانواعها ونُقل عن
افلاطون القول بحدوث العالم فقيل
ان مراده الحدوث الذاتيّ فقد رأيت
انا كتابا بخطِّ واحدٍ من الفلاسِفة الالاهية

اي كون لفظ البعد ظرفا وهو الذي لا يجامع البعد منها القبل

جواب لما يقال لم لا يجوز ان يكون المراد البعدية بالذات

اي البعدية بالذات

ومن آخر الفلاسفة كالفارابي وابن سينا احمد حيدر

وتفسير ارسطوطاليس محب الحكمة او الفاضل الكامل

ومطلق صورها الجسمية وذلك لان المادة لا تخلو عن الصورة الجسمية وصورة نوعية حقيقة لا يجب ... [illegible] ... احمد حيدر

قوله واما صورها النوعية عطف على قوله بموادها احمد حيدر

الحدوث الذاتي كون الشيء مفتقرا في وجوده الى الغير تعريفات

قد نسخ قبل هذا التاريخ باربعمائة
سنة وذكر فيه نقلاً عن ارسطاطاليس
ان الفلاسفة كلهم اتفقوا على قدم
العالم الا رجلاً واحداً منهم فقال
مصنف ذلك الكتاب ان مراد ارسطو
من هذا الرجل افلاطون فلا يمكن حمله على
الحدوث الذاتي كما لا يخفى ثم نقل الحدوث
الزماني عنه مخالف لما اشتهر من قوله
بقدم النفوس الانسانية وقدم البعد
المجرد ونقل عن جالينوس التوقف فيه و
لذلك لم يعد من الفلاسفة لتوقفه فيما
هو من اصول الحكمة عندهم واستدل الفلاسفة
على مذهبهم بانه لا يخلو من ان يكون جميع
ما لا بد منه في وجود ممكن ما حاصلاً في
الازل او لا فان كان الاول لزم وجود
ذلك الممكن في الازل لامتناع تخلف
المعلول عن علته التامة وان كان الثاني

قوله خالف لما اشتهر من قوله بقدم النفوس ... العالم حادثاً زمانيا

فاذا

استدل الحكماء على قدم العالم بوجوه منها ان العالم ممكن موجود وكل ممكن موجود
فله علة مؤثرة فمؤثر العالم لا بد ان يكون قديما او منتهيا الى مؤثر قديم ولا يخفى من
ان هذا المؤثر القديم يستجمع في الازل جميع ما يتوقف عليه تاثيره فيه اولا
وعلى الاول يلزم قدم العالم لامتناع تخلف المعلول عن المؤثر التام وعلى الثاني
يحتاج الى شرط آخر حادث وتنتقل الكلام اليه ونقول اما ان يستجمع مؤثره القديم
في الازل جميع شرائط التاثير فيه اولا وعلى الاول يلزم قدمه وعلى الثاني يلزم
التسلسل وانت تعلم ان هذه المقدمات بمجردها لا تثبت مذهبهم على ما فصلناه
نعم بعد تسليمها يثبت القدم في جنس الحوادث وانما يثبت ما فصل من مذهبهم
بان ينضم الى ذلك ان الحوادث لا بد ان يستند الى مادة مستعدة او الى حركة
سرمدية ثم يثبت ان المادة والجسم الذي هو معروض تلك الحركة لا يمكن صدورها
عن المبدأ الاول بلا واسطة بناء على انه واحد من جميع الوجوه والواحد لا يصدر
عنه الا الواحد ٥ ده مسائل

افلاطون احد الاساطين الخمسة للحكمة من يونان كبير القدر مقبول القول بليغ في مقاصده اخذ عن
فيثاغورس وشارك مع سقراط في الاخذ عنه وكان افلاطون شريف النسب بينهم كان من بيت علم
وصنف في الحكمة كتبا كثيرة لكن اختار فيها الرمز والاغلاق وكان يعلم تلاميذه وهو ماش و
لهذا سموا المشائين وفوض الدرس في آخر عمره الى ارشد اصحابه وانقطع هو الى العبادة وعاش
ثمانين سنة وولد في مدينة اثينس ولازم سقراط الى خمسين سنة وكان عمره اذ ذاك عشرون سنة
ثم عاد الى بلده اثينس ولازم مدرسته وارتزق من بقل البساتين وتزوج امرأتين وكانت

اعلم ان الممكن وهو ما لا يقتضي ان يكون موجودا ولا ان يكون معدوما فما كان صالحا لان يتوارد
عليه الوجود والعدم على سبيل البدل لاجرم كان في نفسه عاريا عنهما بمعنى ان ماهية الممكن
في حد ذاتها وهي مرتبة معروضيتها للوجود والعدم خالية عنهما غير موصوفة بواحد منهما
ولا استحالة في خلو مرتبة عقلية عن النقيضين بمعنى انه ليس بواحد منهما في تلك المرتبة
انما الاستحالة في خلو وقت ما خارجي عنهما وقد عبروا في كتبهم عن حالة خلو الماهية عن
الوجود والعدم في درجة اصالتها ومرتبة معروضيتها لكونها نفيا محضا وسلبا صرفا
بالليسية واشاروا الى انها شان ذاتي لها غير مستفاد من الغير حيث قالوا للممكن من
ذاته ان يكون ليس ومن علته ان يكون ايس قال في النجاة يكون لكل معلول في ذاته اولا
انه ليس ومن علته ثانيا انه ايس فيكون كل معلول محدثا اي مستفيد الوجود من غيره
بعد ما لم يكن في ذاته ان يكون موجودا فيكون كل معلول محدثا في ذاته وان كان متلاقيا
جميع الزمان موجودا مستفيدا لذلك الوجود عن موجد فهو محدث لان وجوده بعد
لا وجوده بعدية بالذات ٥ من رسالة كمال پاشا زاده

وهي مشهورة باسم ... الانية

جالينوس الحكيم الفيلسوف الطبيعي اليوناني من مدينة فرغاموس من ارض اليونان امام
الاطباء في عصره ورئيس الطبيعيين في وقته مؤلف الكتب الجليلة في الطب وغيرها من علم
الطبيعة وعلم البرهان ومؤلفاته تنيف على ستين تاليفا وكان بعد المسيح بنحو مائتي سنة و
بعد الاسكندر بنحو خمسمائة سنة ونيف ولا اعلم بعد ارسطوطاليس بالطبيعي من هذين
بقراط وجالينوس قيل هو من بلاد ايسيا شرقي قسطنطينية في دولة نيرون قيصر وهو السادس
من قياصرة رومية وجاب البلاد وبرع في الطب والرياضة وهو ابن سبع عشرة سنة و
اوفى وهو ابن اربع وعشرين سنة وفاق اهل زمانه وجدد علم بقراط وفاق في التشريح

وكان ابوه اعلم بالمساحة في زمانه وكانت ديانة النصرانية قد ظهرت في زمانه فقيل له ان رجلا
ببيت المقدس يبرئ الاكمه والابرص ويحيي الموتى فقصده ليلقى ما بقي من اصحابه فمات
في الطريق في مدينة سلطانية وقبره بها وعاش ثمانيا وثمانين سنة وكان يأخذ نفسه بقراءة
جزء من الحكمة ولم يواخذ من الملوك شيئا ولا واكلهم ولا داخلهم ولولاه لما بقي العلم ولاندرس
ودثر من العالم جملة ولكنه اقام اوده وشرح غامضه وبسط مستصعبه وكان في زمانه
فلا سفة مات ذكرهم عند ذكره وظهر جالينوس بعد ستمائة وخمس وستين سنة من وفاة
بقراط اليه انتهت الرياسة في عصره وبينه وبين المسيح عليه السلام سبع وخمسون سنة
المسيح عليه السلام اقدم منه واعلم ان منذ وفاة جالينوس الى هذا التاريخ وهو ثمان و
اربعون وتسعمائة سنة من هجرة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم الف واربعمائة وستة وسبعون
سنة تقريبا من موضوعات العلوم في العلوم الحكمية

الازل مولد وهو القدم والوجود الذي لا اول له قال في المجمل
الازل القدم ويقال هو ازلي والكلمة ليست بمشهورة في كلام
العرب واحسب انهم قالوا في القديم لم يزل ثم نسبوا اليه فلم يستقم
الا باختصار وقالوا يزلي ثم ابدلوا الياء الفا وقيل الازلي
اسم لما يضيق القلب عن بداية من الازل وهو الضيق فهمزته اصلية من كشف الوسائل قبيل الباب الثاني

اذ لم يقم عليها برهان فان ادعى الضرورة فيها توجه المنع بانه لم لا يجوز ان يكون تعاقب
تلك المعدات بذواتها كتعاقب اجزاء الزمان وتكون هي باعتبار جنسها قديمة مستندة
الى القديم وباعتبار حدوثها بذواتها واسطة في حدوث الحادث نظير ما قالوا
في الحركة على ما سيظهر عن قريب وبما قررنا ظهر انه لا يتوجه ما قيل انه لا بد لتقدم المعدات
بعضها على بعض من زمان لان المعدات لها تقدم سوى التقدم بالطبع على معلولاتها
وليس ذلك الا تقدما زمانيا انتهى وذلك لما ذكرنا من انه يجوز ان يكون تعاقبها
وعدم اجتماع سابقها مع لاحقها بذواتها لا بسبب الزمان كما مر في تقدم عدم الزمان
على وجوده

فاذا حدث ممكن ما فاما ان يكون حدوثه
من غير حدوث امر آخر فيلزم وجود الممكن
بدون تمام علته واما ان يكون بسبب
حدوث امر آخر فينقل الكلام اليه حتى يلزم
التسلسل وانت خبير بانه لو جعل الامر
الحادث الذي هو علة لحدوثه معدا
لوجود اللاحق لم يلزم التسلسل المستحيل
عندهم لان من شرط استحالته عندهم
الاجتماع في الوجود فح لا يلزم الازلية
جنس هذا المعد ونحوه ودعوى ان
المعدات الغير المتناهية لا تنتظم الا
بحركة سرمدية فيلزم قدم الجسم المتحرك
بهذه الحركة وبالجملة قدم المتحرك بتلك
الحركة سواء كان جسما او غيره فهو
دعوى من غير برهان وكذا دعوى كون
المعدات لا بد ان تهيئ مادة قديمة
للصور المتعاقبة الواردة عليها

وأجيب عن هذا الدليل بوجوه الأول
باختيار الشق الأول وهو أن جميع ما
لابد منه في وجود ممكن ما حاصل في الأزل
ومنع لزوم كون ممكن ما أزليا لجواز
أن يكون وجود الممكن في الأزل محالا وإنما
الممكن وجوده فيما لا يزال وأنت تعلم
أنه لما فرض تحقق جميع ما لابد منه في
وجوده في الأزل فكونه غير ممكن في
الأزل خلاف المفروض لأن الإمكان
مما لابد منه في وجوده وقد فرض تحقق
جميع ما لابد منه في وجوده الثاني
باختيار الشق الثاني وهو أنه لم يكن
جميع ما لابد منه في وجوده متحققا في
الأزل إذ من جملته تعلق الإرادة بوجوده
في الأزل ولم تتعلق الإرادة بوجوده فيه
بل بوجوده فيما لا يزال من الأوقات
الآتية ولا يرد عليه أن التعلق الأزلي

اما الاول فلعدم كون تعلق الارادة متمما لعلة وجوده في الازل واما الثاني فلكون التعلق الازلي للارادة متمما لعلة وجوده فيما لا يزال

بوجوده اما ان يكون متمما لعلة وجوده
اولا وعلى الاول يلزم وجوده في الازل
لامتناع التخلف وعلى الثاني يحتاج
المعلول الى امر آخر سوى هذا التعلق
وهو خلاف المفروض على انا ننقل الكلام
الى ذلك الامر لانا نقول القدرة تؤثر
على وفق الارادة وقد تعلقت الارادة
بوجوده في وقت معين فلا يوجد الا
فيه فان قيل لابد من اختيار احد شقي
الترديد الذي اوردناه قلنا ان اردتم
انه متمم لعلة وجوده في الازل فنختار
انه ليس كذلك وان اردتم به انه متمم
لعلة وجوده فيما لا يزال فنختار انه
كذلك ولا يلزم ازليته ولا احتياجه
الى امر آخر كان الفاعل المختار اذا اراد
ايجاد جسم ما على صفة معينة كالطول
مثلا او القصر يوجد المعلول بهذه الصفة

فكذا ههنا لما تعلق ارادة الفاعل المختار
بوجود الحادث لم يتصور الا كونه حادثا
والحاصل ان المعلول انما يوجد بارادة
الفاعل المختار على النحو الذي تعلق به
ارادته سواء كان مقارنا لوجوده او
متأخرا عنه وقد يقال ان الازل فوق
الزمان ومعنى كون الشئ ازليا ان يكون
سابقا على الزمان والواجب تعالى لما كان متعاليا
عن الزمان لا يوصف بكونه في الزمان كما
لا يوصف بكونه في المكان فلا شئ غيره
في الازل وانما يوجد ما يوجد على حسب
ما تعلقت به الارادة الازلية من تخصيصها
الممكنات باوقاتها والزمان من جملة الممكنات وقد
تعلقت الارادة الازلية بوجوده المتناهي و
ليس الله تعالى متقدما عليه بالزمان اذ الواجب تعالى
ليس بزماني حتى يقال انه متقدم على غيره
بالزمان فان قيل لا شبهة في ان الارادة

القديمة

قوله فان قيل لا شبهة في ان الارادة القديمة بذاتها الى رد لما هو مبني هذا الجواب
من جواز كون الارادة القديمة متعلقة في الازل بوجود الممكنات الزمانية في
اوقاتها وبوجود الزمان متناهيا باجزائه خلاف صحة الدليل

بقوله رد متعلق

القديمة بذاتها ليست كافية في وجود
الممكن وعلى فرض ان تكون كافية يلزم قدم
الممكن فلا بد من تعلقها وح لا يخلو هذا
التعلق من ان يكون حادثا او قديما وعلى
الاول يلزم التس لانا ننقل الكلام الى سبب
هذا التعلق حتى يلزم التس وعلى الثاني
قدم الممكن الذي تعلق به الارادة فقد
اجيب عنه تارة بان التعلق امر عدمي
فلا يحتاج الى امر يخصصه بوقت دون
وقت ولئن سلم فالتس في الامور الاعتبارية
وهي التعلقات غير ممتنع وانت تعلم ان
اختصاص كل صفة سواء كانت وجودية
او عدمية بوقت دون وقت يحتاج الى المخصص بالبداهة
واما التس في التعلقات بان يكون مخصص
تعلق الارادة بذلك الوقت تعلق الارادة
بتعلق الارادة في ذلك الوقت وهكذا
حتى تكون ارادة وجود الممكن في ذلك الوقت

والجواب الحق عنه هو بان يكون
الارادة القديمة تعلقت ... في
الازل بوجود الحادث وكون
الازل متوقفة على وفق الارادة
القديمة ... على الارادة بيان
فلعل الباعث على ...
ضعف ما اجاب به غيره ورده

لانه اراد ارادة وجوده في ذلك الوقت
وارادة ارادة وجوده في ذلك الوقت
لانه اراد ارادة تلك الارادة وهكذا
فتتسلسل تعلقات الارادة من جانب
المبدأ وتنتهي من جانب الآخر الى ارادة
ذلك الممكن وح يكون الحال كما يقول به
الفلاسفة من تعاقب الاستعدادات
الغير المتناهية حتى ينتهي الى الاستعداد
القريب الذي يلي المعلول فقد قيل عليه انه
باطل مع قطع النظر عن جريان التطبيق
فيه لانه يلزم انحصار الامور الغير
المتناهية بين حاصرين وهما نفس الارادة
وتعلقها الذي يلي الممكن قلت وانت تعلم
انه لا انحصار ههنا بين الحاصرين اصلا
بل ذات الارادة محفوظة في جميع المراتب
ويتوارد عليه تعلقات مترتبة غير
متناهية على نحو تعاقب الاستعدادات

اشارة الى جواب عما يقال يعني

ان نسبة تعلقات الارادة اليها كنسبة تلك التعلقات الى المريد اذ لا يتاتى
واحد منها بدون واحد منها فكما ان المريد ليس حاصرا لها لعدم كونه
طرفا لسلسلتها كذلك الارادة ليست حاصرة لها لعدم كونها طرفا
لسلسلتها ايض

الغير المتناهية على المادة فليست الارادة
ولا المريد طرف السلسلة كما ليست المادة
طرف السلسلة فالقول بالانحصار ههنا
وهم ظاهر الفساد وان ظهر عن بعض من
يعتقد عليه الانام بالاعتقاد والوجه
الثالث من الايراد على دليلهم النقض
بان يقال هذا الدليل يقتضي ان لا يوجد
شيء من الحوادث اليومية واجيب عنه
بان التسلسل اللازم من حدوث العالم باسره
هو التسلسل في الامور المترتبة المجتمعة في
الوجود وهو محال واما التسلسل في الحوادث
اليومية فتسلسل في الامور المتعاقبة ولا
يجامع المتقدم منها المتاخر ومثل هذا التسلسل
ليس بمحال عندهم فان الافلاك عندهم
قديمة وحركتها دائمة فهي ذات جهتين
الاستمرار والتجدد ففي جهة الاستمرار
صدرت عن القديم ومن جهة التجدد

تنزل العلوي على الطويل ع

بما اعترفوا بحدوثه

وذلك لان تعاقب الامور الغير المتناهية
انما يتاتى عندهم بالحركة السرمدية مع ثبوت
التي لا تتاتى الا بقدم الجسم الفلكي
فلك الحركة وحدوث العالم باسره
ينافيه فيكون التسلسل اللازم منه
تسلسلا في الامور المجتمعة

تفصيلات الحركة الفلكية قديمة ولها جهتان احدهما حيثية ذاتها وهي كون الجسم بحالة
يصح ان يفرض له في كل آن فرد من الاوضاع غير الفرد المفروض في الآن السابق واللاحق
ويعبر عن هذا المعنى عندهم بالتوسط بين الاوضاع وهي بهذا الاعتبار قديمة
مستمرة من الازل الى الابد والثانية حيثية النسبة التي تلزمها باعتبار اضافتها الى
حدود المسافة وهي بهذا الاعتبار حادثة ضرورة كون النسبة المفروضة بحسب
القرب والبعد من النهايات المفروضة في كل آن غير المفروضة في الآن الآخر فالحركة
قديمة من حيث الذات حادثة من حيث العوارض اللازمة لها فهي من حيث الذات
مستندة الى القديم ومن حيث العوارض اللازمة لها مستندة اليها الحوادث ع

صارت واسطة في صدور الحادث عن
القديم وانت مما سبق خبير بانه يمكن
ان يكون صدور العالم مع حدوثه على
هذا الوجه فلا يلزم القدم الشخصي في
شيء من اجزاء العالم بل القدم الجنسي
بان يكون فرد من افراد العالم لا يزال على
سبيل التعاقب موجودًا وقد قال بذلك
بعض المحدثين المتاخرين وقد رأيت في
بعض تصانيف ابن تيمية القول به في
العرش وقال الامام حجة الاسلام ع ردًّا
لجوابهم المذكور ان هذه الحركة مبدأ
الحوادث اما من حيث انها مستمرة او من
حيث انها متجددة فان كانت من حيث
انها مستمرة فكيف صدر من مستمر
متشابه الاجزاء شيء في بعض الاحوال دون
بعض وان كانت من حيث انها متجددة
فما سبب تجددها في نفسها فيحتاج الى

سبب

يوم وبين الرقة يومان قيل سميت بهاران اخي ابرهيم الخليل عليه السلام وهو والد لوط عليه السلام لانه اول من بناها ثم عربت فقيل حران وذكر قوم فيما حكاه ياقوت في معجم البلدان انها اول مدينة بنيت في الارض بعد الطوفان فتحت في ايام عمر رض على يدي عياض بن غنم ... صلحا في سنة تسع عشرة ونزلها انس بن مالك وغيره من الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين ...

قوله وانت مما سبق خبير بانه يمكن الخ اي وانت مما سبق من انه يجوز ان يجعل الامر الحادث الذي هو علة الحدوث معدا للوجود اللاحق خبير بانه يمكن ان يكون صدور العالم مع كونه حادثا باسره وجميع اشخاصه بتجدد اجزائه واشخاصه واستمرار جنسه بان يكون اشخاصه المتجددة الحادثة باسرها متعاقبة بذواتها في الوجود والحدوث واسطة بعضها في صدور بعض آخر عن القديم من غير ان يكون لها بداية واللازم من ذلك ليس الا كون فردها وهو الذي يسمونه الفرد المنتشر قديما وذلك لا يستلزم الا كون الجنس ونحوه من الامور العامة المشتركة بين تلك الافراد قديما ولا استحالة فيه انما المحال كون شخص من اشخاصه بخصوصه قديما وهو غير لازم

ق في سنة ثمان وعشرين وسبعمائة مات

احمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن ابي القاسم الخضر بن محمد بن الخضر بن ابراهيم بن علي بن عبد الله النميري الحراني ثم الدمشقي ابو العباس بن تيمية الامام شيخ الاسلام استاذ الحفاظ علم الائمة الايقاظ المنعوت بتقي الدين ذكر ابو عبد الله بن محمد بن النجار مؤرخ الجد ثم في تيمية المجعول في شهرته علما ان جده محمد بن الخضر كانت ... تسمى تيمية فنسب اليها وقيل حج جده المذكور فمر على درب تيما المشهور فخرج عليه من خباء جارية طفلة سنية فلما رجع راى زوجته وكانت حاملا قد وضعت بنتا فقال لها يا تيمية يا تيمية فلزم هذا الاسم لقبا مذكورا وصار للذرية من بعده علما مشهورا ومن زعم انهم من وادي التيم فقد تقول وليس بصحيح ما عليه عوله ولد ابو العباس بحران يوم الاثنين عاشر شهر ربيع الاول وقيل ثاني عشره وعلى الاول المعول في سنة احدى وستين وستمائة ثم برع في التفسير والفقه واصوله والعربية ولم يصل عمره الى العشرين ثم سمع من خلق من الاعيان منهم اسمعيل بن ابي اليسر ويحيى بن ابي منصور الصيرفي والمسلم بن علان حدث عنه خلق منهم الذهبي البرزالي وابو الفتح بن سيد الناس وحدثنا عنه جماعة من شيوخنا الاكابر وقال الذهبي في عدة مصنفاته المجودة وما اعداده تصانيفه الى الآن تبلغ خمسمائة مجلد واثنى عليه الذهبي وخلق بثناء حميد منهم الشيخ عماد الدين الواسطي العارف والعلامة تاج الدين عبد الرحمن الفزاري وكمال الدين ابو المعالي محمد بن الزملكاني وابو الفتح ابن دقيق العيد وحسبك من الثناء الجميل قول استاذ ائمة الجرح والتعديل ابي الحجاج المزي الحافظ الجليل قال عنه ما رايت مثله ولا راى هو مثل نفسه وما رايت احدا اعلم بكتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ولا اتبع لهما منه وترجمه بالاجتهاد وبلوغ درجته والتمكن في انواع من العلوم والفنون ابن الزملكاني والذهبي والبرزالي وابن الهادي وآخرون وقال الذهبي بعد ما اثنى عليه في بعض ما كان فيه وما كان يحويه من العلوم ويبديه وهو اعظم من ان يصفه كلمي وينبه على شأوه قلمي فان سيرته وعلومه ومعارفه ومحنه وتنقلاته يحتمل ان توضع في مجلدين وذكر وفاته في كتاب الدول الاسلامية وقال وشيعه خلق اقل ما حزر واستين الفا ولم يخلف بعده من يقاربه في العلم والفضل انتهى وقيل كان من حضر جنازته اكثر من مائتي الف انسان لان اهل دمشق حضروه الا نزرا قليلا ومن عجز عن الاتيان وكان بين الحاضرين بكاء عظيم وتضرع الى الله واذكار وتردد الناس الى قبره بالصوفية الليل والنهار ورئيت له منامات حسنة ورثاه جماعة بقصائد كثيرة قال ابو عبد الرحمن السلمي حضرت جنازته

يعني كان الحوادث اليومية المتجددة يحتاج الى سبب في حدوثها وتعاقبها كذلك الحركة المتجددة يحتاج في تجددها الى سبب فان قلت ان تجددات الحركة امور مفروضة بمنزلة الحدود المفروضة في المقدار فلا يحتاج الى سبب اصلا قلنا انا نعلم قطعا انها ليست من الامور المفروضة التي يخترعها العقل كزوجية الخمسة بل هي من الامور التي يتصف بها الاشياء في نفس الامر فيكون اتصاف الحركة بها في نفس الامر محتاجا الى علة قطعا

وذلك لان حدوث عدم جزء الحركة فانه يستلزم كون حدوث علة الموجودة ايضا في ذلك الآن وكذا حدوث ثالث علة هذه العلة الموجودة تكون في ذلك الآن وهكذا الى غير النهاية فيكون جميع تلك العلل الموجودة مجتمعة لا متعاقبة

سبب آخر البتة ويتس واعترض عليه
بان هذا التس جائز عندهم لعدم وجوب
اجتماع الآحاد وهم قائلون بجواز التس
في الامور المتعاقبة ووقوعه فيها قلت
التجدد عبارة عن انقضاء شيء وحدوث
شيء آخر فاذا عدم جزء من الحركة فلا بد
لعدمه من علة حادثة وتلك العلة اما
امر موجود او عدم امر موجود او بعضها
امر موجود وبعضها عدم امر موجود
وعلى الاول ينتقل الكلام الى علة ذلك الامر
وهكذا حتى يلزم التس في الامور الموجودة
المجتمعة المترتبة وعلى الثاني يكون ذلك
العدم عدم جزء من اجزاء علة وجوده
ضرورة ان ما لا يكون وجوده علة لوجود
شيء لا يكون عدمه علة لعدمه فيلزم
التس في الموجودات التي هذه الاعدام
اعدامها وعلى الثالث لا بد ان يكون

ضرورة احتياج الحادث في وجوده الى علة حادثة وكون العدم [illegible] متجددة ومنقضية [illegible] عبارة عن التجدد والتقضي [illegible] على ما حققه [illegible] على الشيخ [illegible] لا يستلزم [illegible] في وجودها الى علة كما لا يخفى

اشارة الى ان الاعدام التي تكون علة لعدم [illegible] اعدام لتلك الموجودات لا الامر الموجود

وهو ان يكون بعض من علة عدم جزء من الحركة موجود وبعضها معدوما

وذلك لان الامر الموجود الذي هو علة لجزء من اجزاء علة وجوده يكون له علة موجودة حادثة عند حدوثه ويكون لتلك العلة الموجودة الحادثة ايضا علة موجودة حادثة عند حدوثها وهكذا الى غير النهاية فيكون جميع تلك العلل الموجودة الحادثة موجودة حين وجود هذا الامر الموجود فتكون مجتمعة في الوجود

بيان للقسمين

احدُ القِسمين من الامور الموجودة و
تلك الاعدام او كلاهما غير متناهٍ وعلى
كلا الوجهين يلزم التس في الامور الموجودة
المترتّبة المجتمعة والحاصل انه يلزم
التس في الامور الموجودة المترتّبة المجتمعة
اما في حال وجوده السابق او حال عدمه
اللاحق لان عدمه ان كان بسبب امرٍ موجود
او عدم أمرٍ يَستلزم حدوث امرٍ موجود
كعدم عدم المانع المستلزم لوجود المانع
يلزم التس في الموجودات المترتّبة المجتمعة
الحادثة حال عدمه وان كان بسبب
عدم أمرٍ موجود لا يستلزم امرًا موجودًا
لزم التس المذكور وقت وجود ذلك
الحادث وقس عليه حال الشق الثالث
فان قلت على تقدير ان يكون عدم كل جزءٍ
من الحركة مستندًا الى عدم عدم المانع
المستلزم لوجود المانع لا يلزم الترتّب

اي عدم الامر الموجود

اى ان لم يجتمع تلك الموانع المتعاقبة بحسب الحدوث فى الوجود بل كانت متعاقبة
بحسب الوجود منقضية بعضها عند وجود بعض كاجزاء الحركة نقلنا الكلام الى
علة عدم تلك الموانع المتعاقبة فى الوجود اذ لا بد لكل عدم حادث من علة
حادثة فنقول ان علة عدم مانع من تلك الموانع اما وجود مانع لذلك المانع
فيلزم وجود الموانع الغير المتناهية المترتبة فى الحدوث دفعة اذ لا بد
لحدوث هذا المانع من علة حادثة آن حدوثه وكذا لا بد لهذه العلة الحادثة
من علة حادثة فى هذا الآن ايضا وهكذا الى غير النهاية فيكون جميع هذه
الحدوثات المتوقف بعضها على بعض واقعة فى آن واحد فتكون تلك
العلل مترتبة فى الحدوث ومجتمعة فى الوجود ولما كان العلة الموجبة
لحدوث مانع الشئ مانعا لذلك الشئ كان تلك العلل الغير المتناهية موانع
لهذا المانع ولذا عبر الشارح عن هذه الموانع حيث قال وعلى الاول يلزم وجود
الموانع المترتبة فى الحدوث واما عدم جزء من اجزاء علة ذلك المانع فيلزم ان
يكون تحقق ذلك المانع ووجوده موقوفا على امور غير متناهية مترتبة
بحسب الذات مجتمعة فى الوجود وهى العلل الموجودة التى لا بد منها فى وجود
جزء من اجزاء علة وجود المانع فيلزم التسلسل المستحيل فى اسباب وجود المانع
فان قلت انهم لا يجوزون استناد العدم الى امر موجود بل تقرر عندهم ان
علة العدم عدم علة الوجود وح يسقط الشق الاول اعنى استناد عدم
المانع الى وجود المانع فلا حاجة الى ابطاله قلنا لا بأس بذكر الشقوق البعيدة
استظهارا ٥

[illegible]

بين تلك الموانع حتى يلزم التسلسل المستحيل
بل لا يلزم اجتماع تلك الموانع فى الوجود
ايضا لجواز ان يكون حدوثها ولو آنا
كافيا فى انتفاء ما هى مانعة عنه قلت
تلك الموانع متعاقبة فى الحدوث
فان اجتمعت فى الوجود لزم التسلسل
المستحيل لان آحادها مترتبة فى الحدوث
بحسب الزمان ومجتمعة فى الوجود فيجرى
فيه التطبيق ولا يقدح فيه عدم ترتبها
بحسب الذات كما لا يخفى على ذى فطرة سليمة
فانا نأخذ السلسلة المبتدأة من الحادث
فى اليوم ونطبقها على السلسلة المبتدأة
من الحادث بالامس ونسوق البرهان
وان لم تجتمع فى الوجود نقلنا الكلام الى
علة عدمها حتى يلزم التسلسل المستحيل فى
الموجودات الحادثة وقت عدمها او وقت
وجودها فان علة عدم كل مانع اما عدم المانع

يعنى لا يجب فى لزوم التسلسل المستحيل هنا كون تلك
الموانع مترتبة بحسب الذات ومتعاقبة
بعضها على بعض بل يكفى ترتبها
زمانا بحسب الحدوث وهى متعاقبة
منها مترتبة بحسب الزمان
فكما ان حدوثات الموانع متعاقبة بحسب الزمان كذلك
اعدامها متعاقبة بحسب الزمان ٥

المستلزم لوجود المانع او عدم جزء من
اجزاء علته وعلى الاول يلزم وجود الموانع
المترتبة في الحدوث الغير المتناهية و
على الثاني يلزم ان يكون تحقق ذلك المانع
موقوفا على امور غير متناهية مترتبة
فيلزم التسلسل المستحيل في اسباب وجوده
الوجه الرابع ما عول عليه بعض المتأخرين
وهو ان القول بتوارد الاستعدادات
الحادثة الغير المتناهية على مادة قديمة
بل عدم تناهي حوادث متعاقبة مع
وجود قديم مطلقا سواء كان تلك
الحوادث واردة على ذلك القديم عارضة
له اولا غير معقول لان القديم يجب
ان يكون سابقا على كل حادث اذ القديم
ما لا يكون مسبوقا بالعدم والحادث ما
يكون مسبوقا به فلا بد ان يكون القديم
سابقا على كل واحد مما يصدق عليه

الحادث

اى الحكم بكون المقارن مع واحد منها غير سابق على كل واحد منها بالزمان بل على بعضها من بداهة الوهم لا من بداهة العقل كما زعمه المجيب فان تقدم القديم على كل فرد من افراد الحادث الا يستلزم الا كون القديم متحققا في الزمان السابق على كل واحد من افراد الحادث بخصوصه وهو المسمى عندهم بالفرد المنتشر وبما قررنا ظهران الحال التى يجب ان يتحقق فيها سبق القديم على كل واحد من افراد الحادث هو زمان ما لا الزمان المعين كما توهم حتى يلزم المنافاة بين دوام المقارنة مع بعض الافراد وبين السبق على كل فرد من افراد الحادث

الحادث وهذا يوجب ان يكون له حالة
يتحقق فيها سبقه على كل واحد مما
يصدق عليه الحادث اذ ما كان مقارنا
مع واحد منها لا يكون سابقا على كل
واحد منها بل على بعضها وهو ظ بضرورة
العقل ويلزم من توارد الحوادث الغير
المتناهية عليه ان لا يوجد له تلك
الحالة بل مقارنته دائما مع بعض الحوادث
والمنافات بين دوام المقارنة مع بعض
الافراد والسبق على كل فرد بديهية قلت
هذا بديهة الوهم لا بديهة العقل فان تقدم
القديم على كل فرد من افراد الحوادث انما يستلزم
كون القديم متحققا في الزمان السابق
على كل فرد منها وان كان مقارنا لفرد آخر
منها وههنا لما كان القديم موجودا مع
انتفاء كل فرد من الحوادث اذ ما من فرد
منها الا والقديم موجود قبله مع الحادث السابق عليه

فيتحقق تقدمه على كل فرد منها مع دوام
المقارنة لفرد آخر منها وانما يلزم ماذكره لو
لزم سبق القديم على جميع ما يصدق عليه
الحادث في زمان واحد وليس كذلك بل انما
يلزم ذلك في الحوادث المتناهية واما الغير
المتناهية فيتحقق تقدم القديم على كل واحد
منها مع دوام المقارنة لفرد منها وذلك ظ
وقد اعترض عليه بان المنافاة انما تلزم
لو استلزم حدوث كل فرد حدوث الكل
المجموعي الذي هو عين الافراد الموجودة و
ليس كذلك وانت تعلم فساده لان حدوث
كل فرد يستلزم حدوث المجموع فان كل فرد
جزء من المجموع وحدوث الجزء يستلزم
حدوث الكل بديهة وكانه توهم ان حدوث
الكل المجموعي انما يتحقق بان لا يكون شيء
من آحاده موجودا اصلا ثم يوجد وهو
توهم بعيد وقد قدح بعض الفضلاء في

عـه
لو تسلسل العلل الى غير النهاية لزاد عدد المعلولية على عدد العلية والتالي باطل اما الشرطية
فلانا اذا فرضنا سلسلة من معلول اخير الى غير النهاية كان كل ما هو علة في تلك
السلسلة فهو معلول لان كل واحد ما عدا المعلول الاخير فيها يكون علة لما بعده ومعلولا
لما قبله من غير عكس كلي فان الاخير معلول وليس بعلة لشيء من تلك السلسلة فقد زاد
عدد المعلولية على عدد العلية ولو كانت العلل متناهية لم يلزم ذلك فان مبدأ
السلسلة علة وليس بمعلول ومنتهاها اعني المعلول الاخير معلول وليس بعلة
فيتساوى عدد العلية والمعلولية واما بطلان التالي فلان العلية والمعلولية
متضايفان ومن لوازمهما التكافؤ في الوجود اي اذا وجد احد المتضايفين
وجد الاخر فلا بد ان يوجد بازاء كل واحد من احدهما واحد من الاخر فيكونان
متساويين في العدد وبالجملة فان التس في المتضايفات يستلزم كون احدى
الاضافتين ازيد عددا من الاخرى وهو بط شرح مواقف

مذهب الفلاسفة بان وجود الماهية
ليس الا في ضمن الافراد وهم قائلون بحدوث
كل فرد من افراد الحوادث فيلزم عليهم حدوث
ماهيتها فلا يتصور قدم النوع مع حدوث
كل فرد قلت هذا الكلام سخيف لان مرادهم
من القدم النوعي ان لا يزال فرد من افراد
ذلك النوع موجودا بحيث لا ينقطع بالكلية
ومن البين ان حدوث كل فرد لا ينافي ذلك
اصلا وليت شعري ماذا يقول هذا القائل
في الورد الذي لا يبقى فرد منه اكثر من يوم
او يومين مع ان الورد باق اكثر من شهر او
شهرين وبديهة العقل تحكم بانه لا فرق
بين المتناهي وغير المتناهي في مثل هذا الحكم
الوجه الخامس من الايراد على دليلهم ان برهان
التضايف بل غيره من البراهين كبرهان
التطبيق يدل على بطلان التس في الامور
الموجودة المترتبة سواء كانت مجتمعة الوجود اولا

وذلك لان حاصل برهان التضايف انه
لو ذهب سلسلة المتضايفين الى غير النهاية
لزم ان يكون عدد احد المتضايفين اكثر
من عدد المتضايف الآخر وهو محال لان
المتضايفين متكافئان في الوجود ضرورة
بيان الملازمة انه لو كان التسلسل من جانب
المبدأ واخذنا سلسلة من مسبوق معين
كالمعلول الاخير فهذا المعلول له مسبوقية
بلا سابقية وكل واحد من آحاد السلسلة
له سابقية ومسبوقية فيتكافأ عدد
السابقيات والمسبوقيات فيما فوق
المعلول الاخير ويبقى في المعلول الاخير
مسبوقية بلا سابقية فيزيد عدد
المسبوقيات على عدد السابقيات بواحد
وهو محال ولا يتوهم ان هذا الدليل انما
يدل على بطلان التسلسل من جانب واحد اما
اذا كان من الجانبين كما في ما نحن فيه فلا ينفيه

هي يكافئ المسبوقية التي في المبدأ
وكذا اذا تنازلنا يجب ان يكون فيما تحت
المبدأ مسبوقية لا يكون بازائها سابقية
كما وجد في المبدأ سابقية ليس بازائها مسبوقية
لتكافؤ اعداد السابقيات والمسبوقيات
فيلزم انتهاء السلسلة من الجانبين ومن
البين ان هذا البرهان يجري في الامور
المتعاقبة الوجود ايضا لان عدد احد
المتضايفين لا يزيد على عدد الآخر سواء
اجتمعا في الوجود الخارجي او تعاقبا
مثلا لا يمكن ان تكون الابوة ازيد

فان قلت ان اللازم من ذلك كون الحدوث تما لا آخر له بمعنى عدم وقوفها عند
حد لا يمكن تجاوزها عنه لا كونها تما لا آخر له بمعنى خروج جميعها الى الفعل و
حصول افرادها الغير المتناهية في شيء من الازمنة وهذا هو المحال دون
الاول على ما صرحوا به في عدم تناهي مقدورات الله تعالى وعدم تناهي مراتب
الاعداد قلنا للمتوهم ان يقول على تقدير قدم العالم وابدية الزمان
تكون تلك الحوادث الغير المتناهية حاصلة بالفعل واقعة في الزمان بمعنى
ان كل واحد من افراده يكون حاصلا في جزء من تلك الازمنة والحصول
في الزمان اعم من ان يكون على سبيل الاجتماع او على سبيل التعاقب على ما
سيصرح به الشارح المحقق رح قال السيد الشريف رح ان الماضي من الحركة
موجود في الماضي من الزمان وان لم يكن موجودا في الحاضر والمستقبل من
الزمان وكذا المستقبل من الحركة موجود في المستقبل من الزمان وان لم يكن
موجودا في الحاضر والماضي من الزمان انتهى والحق ان الممكنات الاستقبالية
المتصفة بالوجود الخارجي متناهية على ما سيصرح به الشارح المحقق
وبيّنه بيانا واضحا

وصورها ومطلق حركتها وقدم مطلق الزمان
وقدم العناصر بموادها وامتناع انعدام القديم
يقتضي حدوث الحوادث دالا على ما صرحوا به

هذا الدليل فان الحوادث كما لا اول لها
لا آخر لها فكل ما له مسبوقية فله سابقية
فلا يظهر الخلف وذلك لانا اذا اخذنا
واحدا من آحاد السلسلة كالمعلول الاخير
وتصاعدنا يجب ان يكون فيما قبله من
الآحاد سابقية لا يكون معها مسبوقية
حتى يكافئ المسبوقية التي في المبدأ
وكذا اذا تنازلنا يجب ان يكون فيما تحت
المبدأ مسبوقية لا يكون بازائه سابقية
كما وجد في المبدأ سابقية ليس معها مسبوقية
لتكافؤ اعداد السابقيات والمسبوقيات
فيلزم انتهاء السلسلة من الجانبين ومن
البيّن ان هذا البرهان يجري في الامور
المتعاقبة الوجود ايضا لان عدد آحاد
المتضايفين لا يزيد على عدد الآخر سواء
اجتمعا في الوجود الخارجي او تعاقبا
مثلا لا يمكن ان تكون الابوات ازيد

من البنوّات سوآءٌ اجتمعا في الوجود
الخارجيّ او تعاقبا فيه وكذا برهان
التطبيق يجري في الامور المتعاقبة في الوجود
لانّ التطبيق في الوهم لا يقتضي الاجتماع في
الوجود الخارجيّ بل العقل بمعونة الوهم
اذا اَخَذَ جملةً من الحوادث المترتّبة الي غير
النهاية وجملةً اُخري غيرَ متناهية من
الحادث الذي قبل مَبْدَءِ الجملة الاُولي او
بعدها وتَوَهَّمَ انطباقَ مَبْدَءِ الجملة الاُولي
علي مبدءِ الجملة الثانية ينطبق سآئرُ آحاد
الاولي علي سآئر آحاد الثانية ونسوق
الدليلَ الي آخره فان كان بتجويزهم التسّ في
الامور المتعاقبة لعدم جريان الدليل بناءً
علي امتناع التطبيق فقد ظهر فسادُه و
ان كان ذلك لانّ السلسلة الغير المتناهية
غيرُ موجودةٍ هناك فالدليلُ واُن كان جاريًا
لكن المدّعي غيرُ متخلّفٍ لانّ غير المتناهي

٨٥

غير موجودٍ هناك وليس المدّعي الا امتناع الموجودة معًا
السلسلة الغير المتناهية ولمّا لم تجتمع
الآحادُ لا تكون السلسلةُ الغيرُ المتناهية
موجودةً فيَرِدُ عليه انّ مقتضى الدليل
عدمُ جوازِ وجودها اصلًا لا على سبيل
الاجتماع ولا على سبيل التعاقب والسلسلةُ
الغير المتناهية المفروضة هٰهنا وان لم
تكن موجودة مجتمعة فهي موجودة متعاقبةً
فانّ جميع الحوادث موجودةٌ في جميع الازمنة
بمعنى انّ كلّ واحدٍ من آحادها موجودٌ في
جزءٍ من تلك الازمنة والوجود اعمّ من
ان يكون في الآن او في الزمان والوجودُ
في الزمان اعمّ من ان يكونَ على سبيل
الاجتماع او على سبيل التعاقب بل للوجود
عند الفلاسفة فردٌ آخرُ ينسبونه الى
الدهر فانّهم يقولون انّ المبادي العالية
موجودةٌ في الدهر والدهرُ وعاءُ الزمان

آخ الى آ تصحيح في الحكمة الالهية

قوله والدهر وعاء الزمان قال بعض المتألهين انّ الدهر محيط بالزمان بمعنى انّه لا يوجد جزء من اجزاء الزمان الّا وهو مقرون به ومع ذلك لا يوجد فيه ماضٍ ولا مستقبل ولا قسمة بوجهٍ بل هو امر وحدانيّ محيط بالازل والابد كلّ منهما مقرون به فالازل نفسه وباعتباره عين الابد فمنه يتجلّى معنى قوله تعالى وهو الاوّل والآخر وسر كون المتجرّدين عن جلابيب ابدانهم المنخرطين في سلك المجرّدات مشاهدين للحوادث الآتية في الازمنة الآتية

حسين خلخالي

فالوجود في الزمان على سبيل التعاقب
نحو من الوجود الخارجي فاخراجه من الوجود
الخارجي تحكم ثم لا يخفى انه اذا سُلِّم
جريان التطبيق فالمحذور الذي يظهر منه
هو اما الانتهاء على تقدير عدمه او مساواة
الجزء للكل وهذان المحذوران يجريان في
صورة التعاقب فان العدد الذي يساوي
جزءه كله مستحيل في نفس الامر بمعنى انه
يستحيل عروضه في نفس الامر لشيء من
الاشياء سواء كانت آحاده مجتمعة او غير
مجتمعة فان البديهة حاكمة بان طبيعة
العدد بل الكم مطلقا تأبى عن قبول مساواة
جزئه لكله فليتأمل واعلم ان الفلاسفة
شرطوا في بطلان التسلسل الاجتماع والترتب
وقد سبق آنفا حال الشرط الاول واما
الشرط الثاني فقد وجهوا اشتراطه بانه
لو لم يكن بين الآحاد ترتب لم يمكن للعقل

التطبيق

قوله بل الكم مطلقا اي سواء كان منفصلا وهو العدد او متصلا كالمقادير وهي
الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان تأبى عن قبول مساواة جزئه لكله وذلك
لان طبيعة الكم من حيث هي تقتضي القسمة الى الاجزاء المتناهية التي تزداد
بازديادها وتنتقص بانتقاصها فيكون عدم ازدياده بازديادها منافيا
لمقتضى طبعه فيكون الكل المشتمل على الزائد بالنسبة الى جزئه مساويا لجزئه مما يأباه
الطبيعة وبما ذكرنا ظهر انه امر بالتأمل اشارة الى الدقة لا الى عدم الصحة

التطبيق اذ لا انتظام فيها مضبوطاً حتى يلزم
من تطبيق بعضها على بعض انطباق الكل
على الكل بخلاف الآحاد المترتبة فانه يلزم
هناك من تطبيق المبدأ على المبدأ انطباق
كل واحد من آحاد السلسلة على نظيره من الثانية
آحاد السلسلة الاولى واستوضح ذلك
بسلسلة ممتدة وكف من الحصى فانه يكفي
في الاول تطبيق المبدأ على المبدأ وفي الثاني
لابد من تطبيق كل واحد على التفصيل و
ذلك مما يعجز عنه العقل في صورة عدم
التناهي وعلى هذا الشرط اعتمدوا في قولهم
بعدم تناهي النفوس الناطقة المجردة
قلت ان كفى التطبيق الاجمالي فهو جار في
غير المترتبة بان يلاحظ العقل ان كل واحد
من تلك الجملة اما ان يكون بازائه واحد
آخر او لا وعلى الاول تلزم المساواة وعلى
الثاني يلزم الانقطاع وان لم يكف التطبيق الاجمالي

القائلون [illegible] العالم [illegible] للتنا[illegible] [illegible]

لم يكن في صورة الترتّب ايضاً اذ لا يتمكّن
العقل من ملاحظة كلّ واحدٍ واحدٍ بازآء كلّ
واحدٍ مفصّلاً ودعوى انّ هذا الاجماليّ
كافٍ دون الاجماليّ في الصورة الاولى
تحكّم بل لهم ان يدفعوا ذلك بانّه في
السلسلة المترتّبة تنتقل الزيادة الى طرف
اللاتناهي فيظهر الانقطاع وفي غير المترتّبة
لا يظهر الانتقال بل ربّما كان الزيادة في
الاوساط وفي هنا كلام آخر يندفع به
هذا الدفع وهو انّ الامور الغير المتناهية
مطلقا تستلزم الترتّب لانّ المجموع متوقّف
على المجموع بلا واحد وهذا المجموع يتوقّف
عليه اذا اُسقط عنه واحدٌ آخر وهكذا
فاذا تُوُهّم تطبيق المجموعات المترتّبة
يظهر التناهي في المجموعات والمجموع الذي
ينتهي اليه سلسلة المجموعات يكون
لا محالة مجموعاً لا يكون بعده مجموع آخر

عصه
اي ليس لهم ان يدفعوا جريان الدليل في الآحاد الغير المتناهية بان يدّعوا عدم كفاية الاجمال في غير المترتّبة وكفايته في المترتّبة فانّ هذا الادّعاء تحكّم بل لهم ان يدفعوا ذلك بانّه لا يظهر في السلسلة الغير المترتّبة انتقال الزيادة الى طرف اللاتناهي لجواز كون تلك الزيادة مستقرّة في الاوساط غير منتقلة عنها الى الطرف الغير المتناهي وذلك لعدم اتساق نظامها بخلاف السلسلة المترتّبة فانّها لاتساق نظامها لا تستقرّ الزيادة في الاوساط بل تنتقل بمجرّد تطبيق المبدأ على المبدأ الى الطرف المقابل فيظهر الانقطاع

عصه
دفع لما يورد ههنا من انّ اللازم من التطبيق بين المجموعات انّما هو تناهي المجموعات لانّها بمنزلة الآحاد المترتّبة فلا يلزم منه تناهي آحاد المجموع كيف وكلّ من تلك المجموعات مشتمل على آحاد غير متناهية ووجه الدفع انّه يلزم تناهي آحاد المجموع الاوّل ايضاً وذلك لانّ المجموع الذي ينتهي اليه سلسلة المجموعات يكون لا محالة مجموعاً لا يكون بعده مجموع آخر وذلك هو الاثنان فالمجموعات الموجودة في السلسلة في المجموع الاوّل تنتهي متناهية الى الاثنين فيكون المجموع الاوّل متناهياً

وكذا وان شئت قلت الفرق بين التقرير الثاني والتقرير الاول ان الاولى في الاول جملة غير متناهية كل للجمل الباقية كلها والثانية اقل منها وجزؤها والثانية كل الثالثة والثالثة جزء منها وهكذا بخلاف الثاني فان الاولى فيه اقل وجزء من الثاني والثاني من الثالث وهكذا وايضا التسلسل في الاول يكون من جانب العلة وفي الثاني من جانب المعلول قره باغي رح

برهان التطبيق يدل على استحالة الامور الغير المتناهية مطلقا كالنفوس الناطقة فانه وان لم يكن بين آحادها ترتيب لكن يوجد فيها السلاسل الغير المتناهية المترتبة فان مجموع تلك النفوس موقوف على ما هو اقل منه بواحد وهو على ما هو اقل منه بواحد وهكذا فاذا فرضنا تطبيق جملة النفوس على ما هو اقل منه بواحد وهو على ما هو اقل منه بواحد وهكذا الى غير النهاية ولا شك ان السلاسل المترتبة بمنزلة الآحاد المترتبة فاذا كانتا غير متناهيتين ظهر كون الجزء مساويا للكل وان انتهى السلاسل الموجودة في الجزء قبل السلاسل الموجودة في الكل ظهر انتهاء الجزء لانه قد وصل الى حد ليس فوقه سلسلة غير متناهية فاما ان لا يكون فوقه جملة اصلا او يكون فوقه سلسلة متناهية وعلى التقديرين يلزم انتهاء الجزء وهو يستلزم انتهاء الكل لانه لا يزيد عليه الا بواحد ده سلمه

منه
وذلك لانه لا معنى لتمام ماهية الشيء الا مجموع اجزائه الكافية في وجوده فلو كان العشرة مركبة من جميع الاعداد التي تحتها كان مجموع الخمستين اللتين تحتها تمام ماهيتها ضرورة كفايتهما في حصولها وكذا كل واحد من مجموع الاربعة والستة ومجموع الثلثة والسبعة ومجموع الاثنين والثمانية ومجموع الواحد والتسعة تمام ماهيتها لما ذكرنا بعينه وظاهر ان كل واحد من تلك المجموعات مخالف ومغاير للاخر فتركبها من جميعها ملزوم لكونها متعددة الماهية

وذلك هو الاثنان فالمجموعات الموجودة
هناك تنتهي بعلة متناهية الى الاثنين
فيكون المجموع الاول متناهيا وان شئت
قلت لا بد من تحقق الواحد والاثنين
والثلثة وهكذا الى غير النهاية فتنطبق
السلسلة المبتدأة من الواحد على السلسلة
المبتدأة مما فوقه فان قلت انما يلزم
ما ذكرت لو كان العدد مركبا من الاعداد
التي تحته وهو مم كما اشتهر عن ارسطاطاليس
ان العدد مركب من الوحدات لا من
الاعداد التي هي اقل منه فان تركب
العشرة من اربعة وستة ليس اولى من
من تركبها من الثمانية والاثنين ولا من غيرهما
من الاعداد التي تحتها فاما ان يقال بتركيبه
منها جميعا فيلزم ان يكون له اجزاء متخالفة
متغايرة فيتعدد تمام ماهية شيء واحد
وهو محال واما ان يقال بنفي تركبه منها

فتنتهي الى مجموع لا يكون فوقه مجموع آخر فتكون آحاده كذلك المنتهي اليه متناهية ايضا

مجموع اجزاء الكل في التقرير [illegible]

اذ لو لم يكن مركبا منها لم يكن هناك مجموعات يتحقق الا في الاثنين والثلثة وما فوقها فلا يتصور هنا التطبيق

ولما بطل الاول تعين الثاني قلت هذا
الكلام انما يتمشى اذا كان لكل عددٍ صورةٌ
نوعيةٌ مغايرةٌ لوحداته اما اذا كان
محض الاحاد فلا يتصور ذلك وح يكون
كل مرتبةٍ من الاعداد نوعًا آخر متميزًا عن
سائر المراتب بخصوصية المادة فقط
لا بصورة مغايرة لموادها ويكون
هذا من خواص الكم المنفصل والعجب
ان بعض المتأخرين مع تصريحه بان
العدد محض الوحدات وليس فيه صورة
نوعية نفى تركبه من الاعداد ومن البين
ان واحدًا وواحدًا يكون جزء واحدٍ وواحدٍ
وواحدٍ ثم عدم تركب العدد من الاعداد
التي تحته لا ينافي تركب معروض لعدد
من معروض تلك الاعداد فانا نعلم
بديهة ان زيدًا وعمرًا جزء زيدٍ وعمروٍ و
خالدٍ فان مجموع زيدٍ وعمروٍ اي معروض

الهيئة الاجتماعية مغاير لمجموع زيدٍ
وعمرٍو وخالدٍ اعني معروض تلك الهيئة
الاجتماعية وليس المعروض الاول خارجًا
عن المعروض الثاني ولا عينًا له فيكون جزءً
منه وعلى ذلك يبتني ما اختاره بعض
المحققين في مذهب الفلاسفة من
استناد المعلولات المتكثرة الى الامور
الموجودة دون الاعتبارات العقلية
بان يصدر عن آ وحده ب وعن ب
وحده ج وعن مجموع ا ب ج د حتى تحصل
معلولات متكثرة في مرتبةٍ واحدةٍ
وعلى هذا يبتني البرهان المشهور على
اثبات الواجب من غير توقف على
ابطال الدور والتسلسل فان محصله
انه لو ترتب الممكنات الى غير النهاية
فكل واحد من السلسلة مستند الى علته
الموجودة فيها واما المجموع فعلته

وهو الطوسي في شرح الاشارات ٥

فلو لم يكن مجموع ا ب ج د موجودا في سلسلة العلل مغايرا للكل واحد من الآحاد لما كان لما اختاره بعض المحققين وجه ٦

إمّا نفسُ المجموع او جزءٌ او خارجٌ عنه
والاول والثاني بطل على ما بيّن في موضعه
فتعيّن الثالث والخارج عن جميع
الممكنات هو الواجب تعالى ولا قدح في هذا
الدليل الّا بان يختار استناد المجموع الى
جزءٍ على ما فصّلناه في بعض رسائلنا
فعلم انّ المتعدّد لا اقلّ جزءٍ من المتعدّد
الاكثر وما يتوهّم من انه ليس هناك
الّا الآحاد وهمٌ فاسد مخالفٌ لحكم العقل
فان قلت فعلى ما ذكرت يلزم ان تكون
معلومات الله متناهيةً والّا انتقض
البرهان به قلت لو كان علم الواجب تعالى
بالاشياء بصورٍ مفصّلةٍ لكان الامر
كما ذكرت لكن ذلك ممنوع لجواز كون علمه
تعالى واحدًا بسيطًا كما ذهب اليه المحققون
فلا تعدّد في المعلومات بحسب علمه
فلا يتصوّر التطبيق ولذلك ذهب

الفلا

انحاله لكن معلوماته تعالى متناهية بحسب هذا الوجود بل كانت غير متناهية بحسبه منه

منه

وهو رسالته القديمة في اثبات الواجب حيث قال فيها انه يجوز ان يكون ما فوق المعلول
الاخير الى غير النهاية علة للمجموع وهو معلول لما قبله بمرتبة الى غير النهاية وهكذا انتهى
فلو لم يكن معروض العدد مركبا من المعروضات التي تحته ولم تكن تلك المعروضات
موجودات اخر مغايرة لكل واحد واحد من آحاد السلسلة لما كان لتجويزهم في الرهان
كون الجزء علة للمجموع وجه ولما كان لاختيارهم في القدح فيه كون جزئه الذي هو ما فوق
المعلول الاخير علة للمجموع وكونه معلولا لما قبله بمرتبة وهكذا الى غير النهاية ايضا وجه
هكذا ينبغي ان يقرر هذا المقام

قوله وما يتوهم الى اشارة الى رد ما زعم صدر المدققين من انه اذا لم يعتبر مع الآحاد الهيئة
الاجتماعية والجزء الصوري لم يكن هناك موجود آخر فلا يكون معروضات الاعداد التي
تحت عدة موجودة فلا يجري الدليل على شيء من التقديرين المذكورين في الامور الغير
المتناهية ووجه الرد ان العقل يحكم بالبديهة انه اذا وجد اثنان كزيد وعمرو يكون
هناك موجود ثالث وهو مجموع زيد وعمرو اعني معروض الاثنينية ضرورة وجود الكل
عند وجود جميع اجزائه فكذا اذا وجد ثلثة كزيد وعمرو وخالد يكون موجود رابع وهو
مجموع زيد وعمرو وخالد اعني معروض الثلثية وهكذا فاذا وجد امور غير متناهية تكون
معروضات الاعداد الغير المتناهية موجودة فيها فيجري فيها الدليل

قال المولى في بعض حواشيه
قوله وما يتوهم الى اشارة
الى رد ما ربما يتوهم انه ليس هناك
على موجود وراء الآحاد وكل واحد
من الآحاد قد وجد علته في السلسلة فلا
حاجة الى علة تعلق الآحاد وجه الرد ان
وجود معروض الكل ولا شيء من الواحد بمعروض
علة لعدد معروض الكل

الفلاسفة الي ان علمه تعالى علم اجمالي وذهب
بعضهم الي نفي علمه تعالى بالاشياء الغير المتناهية
وتحقيق علم الله تعالى يستدعي بسطا في
الكلام لا يحتمله هذا المقام فان قلت
معلومات الله تعالى غير متناهية سواء كان
العلم المتعلق بها واحدا او متعددا و
يجري التطبيق في المعلومات قلت علي
تقدير حدوث العالم تكون الممكنات
المتصفة بالوجود الخارجي متناهية
لان الحوادث لها مبدأ والحوادث
الاستقبالية لا تبلغ مبلغ اللاتناهي
فانها ليست غير متناهية وان كانت
غير واقفة عند حد فالتطبيق ان
كان بحسب وجودها في علم الله تعالى فهي
هناك متحدة غير متكثرة وان كان
بحسب وجودها في الخارج فهي متناهية
واعلم ان المتكلمين ينفون الوجود الذهني

لاحاطة علمه تعالى بالممكنات
الغير المتناهية الموجودة
والمعدومة

قوله فانها ليست غير متناهية وان كانت غير واقفة عند حد يعني عدم وقوفها عند حد لا يقتضي
كونها غير متناهية بالفعل وذلك لان عدم وقوفها عند حد لا يقتضي الا كونها متجددة
دائما بمعنى عدم كون الاوقات الآتية الابدية خالية عن تجدد جملة متناهية منها وظاهر ان
دوام كونها متجددة بهذا المعنى لا يقتضي كون كل واحد من آحادها الغير المتناهية
متجددا بالفعل بل انما يقتضي ان يكون بعضها متجددا بالفعل فلا يستلزم لبلوغ مجموع
الآحاد المتصفة بالوجود الخارجي مبلغ اللاتناهي هو الاول دون الثاني بخلاف ما
اذا كان العالم قديما ولم يكن للحوادث المتصفة بالوجود الخارجي مبدأ فانه يتجددها
في جانب المبدأ يكون يتجدد كل واحد من آحادها الغير المتناهية الماضية بالفعل فيكون
مجموع الآحاد المتصفة بالوجود الخارجي بالغة مبلغ اللاتناهي فيجري فيها التطبيق
خذ هذا البيان وعده من سوانح الزمان منه

علا

حاصله انه تقرر عندهم ان علم النفوس وتعقلها الاشياء فائضة ومستفادة من المبادي العالية وصرحوا بان المستفاد منها هو العلم الاجمالي فلو لم يكن العلم الاجمالي علما بالفعل لم تكن النفوس عالمة بالاشياء وعاقلة اياها بما استفادت منها

ويثبتون علم الله بالحوادث الغير المتناهية ولما كان من اجلى البديهيات ان التعلق بين العالم والمعدوم الصرف محال التجأوا الى القول بان تعلق العلم بالحوادث انما يتحقق وقت وجودها وان صفة العلم قديمة والتعلق حادث وانت خبير بان العلم ما لم يتعلق بشيء لم يصر ذلك الشيء معلوما بالفعل فيلزم عليهم ان لا يكون الله عالما في الازل بالحوادث تعالى عن ذلك وفيما ذكرنا مخلص عن ذلك فان قلت العلم الاجمالي ليس علما بالفعل بل بالقوة فيلزم المحذور المذكور قلت قد حقق في موضعه ان العلم الاجمالي علم بالفعل وهو التعقل البسيط الذي يجعله الفلاسفة مستفادا من المبادي العالية والتفصيل انما هو للنفس من حيث هي نفس قالوا والتعقل الاجمالي

بالموجودات الذهنية المتحدة في الوجود

للمبادي

للمبادي هو الخلاق للصور التفصيلية
في الخارج وكذلك ان نقول التعقل الاجمالي
فينا ايضا مبدأ للصور التفصيلية
في اذهاننا وانما اشبعنا الكلام في
هذا المقام لانه من اصول العقايد
الدينية وقد كثر فيه تعارك الآراء
وتصادم الاهواء ولم يات جمهور
المتكلمين في هذا البحث بشي يعلق
بقلب الاذكياء بل اجتهدوا في ايراد
المنوع البعيدة التي ياباها الطبع
المستقيم اشد الاباء فتبقى نفوس
الناظرين فيها مائلة الي مذهب الحكماء
بل الائمة التي اوردوها ايضا شانهم
ذلك بلا امتراء ثم اقول كان البعد
المكاني متناه ومع ذلك ارتكز في العقل
المشوب بالوهم ان ههنا امتدادا غير
متناه والعالم واقع في جزء من اجزائه

قوله ثم اقول كان البعد المكاني الى اشارة الى رد الاستدلال لقدم الزمان الذي
يلزم منه قدم الحركة ومتحرك ما وجه الاستدلال انه كيف يمكن القول بحدوث الزمان
فانا اذا قلنا بحدوث الزمان فاجزاء العالم مثلا في هذا اليوم نجزم ببديهة ان
من هذا اليوم الى الازل امتدادا لا يقف عند حد ولا نعني بالزمان الا هذا فيكون
الزمان قبل وجوده ووجه الرد ان هذا الجزم من بديهة الوهم لا من بديهة العقل
وهذا التوهم مثل توهم ان المكان غير متناه مع انه متناه باتفاق العقلاء وهذا
التوهم لا بنا في عجز الوهم عن توهم الازل مع حكم العقل بان الازل غير متناه لان
معنى عدم توهم الازل ان الامتداد الوهمي الغير المتناهي لا يمكن ان يحصل في
الوهم بل كل ما يحصل فيه فهو متناه ومعنى عدم التناهي في الوهم ان الوهم لا يقف
في حد فالعقل يحكم بسبب عدم وقوف الوهم عند حد بعدم تناهي الامتداد
لا ان الوهم يحكم بعدم تناهيه ولذلك قال ارتكز في العقل المشوب بالوهم

كذلك الامتداد الزماني متناهٍ وان كان الوهم
ينبو عن تناهيه ويتوهم ان ههنا امتداداً
زمانياً غير متناهٍ كما ينبو عن تناهي
الامتداد المكاني ويتوهم ان ههنا امتداداً
مكانياً غير متناهٍ فكما لا عبرة بحكم
الوهم في الامتداد المكاني لا عبرة به في
الامتداد الزماني ايضاً وقولهم انا نجزم
بتقدم بعض اجزاء الزمان على بعضٍ ولن
يكون الامتداد كذلك الا اذا كان له
راسم موجود ثم فانا نجزم في الامتداد
المكاني ايضاً بالتقدم والتأخر بين اجزائه
بحسب الوضع والرتبة من غير ان يكون
له راسم موجود بل نقول توهم هذين
الامتدادين مركوز في فطرة الوهم و
البراهين تقتضي بامتناعهما واذا كان
الزمان متناهياً لم يكن قبله شيء لا لانه
غير متناهٍ كما انه ليس فوق المحدد شيء

فانهم اثبتوا قسما آخر من التقدم مغايرا للاقسام الخمسة المشهورة كتقدم بعض اجزاء الزمان بعضها على بعض فانه تقدم لا يجامع المتقدم معه المتأخر وليس زمانيا لعدم وقوع المتقدم والمتأخر في الزمان ولا بالعلية ولا بالطبع لكون الزمان متصلا واحدا وكون اجزائه متساوية في الماهية وعدم اولوية علية بعضها لبعض من دون العكس ولا بالشرف لتشابه اجزائه في الفضيلة ولا في الرتبة لعدم ترتيب اجزائه حسا ولا عقلا ومن ذلك امكنهم القول بحدوث الزمان وتقدم عدمه عليه واما الحكماء فقالوا ان هذا التقدم تقدم زماني عارض لاجزاء الزمان اولا وبالذات ولما عداها وقوعه بواسطتها وبينها تقدم الزمان لكونه جزء زمان لا يتصور تقدمه على وجوده والا لكان قبل وجود الزمان زمان وانه محال

قوله اي العدم الطاري على الوجود يعني ان الفناء ليس عبارة عن العدم مطلقا سواء كان عدما سابقا او لاحقا والا لكان اثبات كون العالم حادثا مغنيا عن اثبات كونه قابلا للفناء ولما امكن ايضا اختلاف المتكلمين القائلين بحدوثه في وقوع فنائه بل هو عبارة عن العدم اللاحق ولذا امكنهم الاستدلال عليه بان العدم اللاحق كالعدم السابق فما صح عليه احدهما صح عليه الآخر

اعلم ان منبع العلوم الحكمية النظرية واستاذ الكل فيها ادريس عليه السلام آتاه الله تعالى النبوة والحكمة وانزل عليه ثلاثين صحيفة وعلم النجوم وآتاهم عدد السنين والحساب وعلمه الله تعالى الالسنة حتى تكلم الناس في زمنه اثنين وسبعين لسانا وولد بمصر وسموه بهرمس الهرامسة وبالبونانية ارميا بمعنى عطاء الله وعربه بهرمس واسم الاصل هنوخ وعرب اخنوخ وسماه الله تعالى في كتابه العربي المبين ادريس لكثرة دراسته كتاب الله تعالى وقيل ان معلمه غوثاذيمون اي اغثاذيمون المصري وتفسيره السعيد الجد وقيل هو شيث عليه السلام ثم ان ادريس عليه السلام عرف الناس بصفة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم بانه يكون بريئا من المذمات والآفات كلها كاملا في الفضائل المدوحات لا يقصر عما يسأل عنه مما في الارض والسماء مما فيه دواء وشفاء وانه يكون مستجاب الدعوة في كل ما يطلبه ويكون مذهبه ودينه ما يصلح به العالم وكانت قبلة ادريس عليه السلام جهة الجنوب على خط نصف النهار وكان رجلا تام الخلقة حسن الوجه اجلح كث اللحية مليح الشمائل والتخاطيط تام الباع عريض المنكبين ضخم العظام قليل اللحم براق العين اكحلها متأنيا في كلامه كثير الصمت ساكن الاعضاء كثير التفكر به عبس اكثر نظره الى الارض واذا اغتاظ اشتد تحريك سبابته اذا تكلم وكانت مدة مقامه في الارض اثنتين وثمانين سنة ثم رفعه الله تعالى مكانا عليا وهو اول من خاط الثياب وحكم بالنجوم وانتبه بالطوفان واول من بنى الهياكل ومجد الله تعالى فيها واول من نظر في الطب واول من الف القصائد والاشعار وهو باني اهرام مصر وصور فيها جميع العلوم والصناعات والآلات خشية ان يذهب رسمها بالطوفان كيف موضوعاتها العلوم في العلوم الحكمية

لا فوق هناك فان الفوق انما يتحدد ويتعين بالمحدد وبسطحه المحدب كما ان التحت انما يتحدد بمركزه الذي هو مركز العالم الجسماني

لا لان المكان غير متناه فانه تعالى متقدم على الزمان لا بالزمان بل بنحو آخر من التقدم لا يبعد ان يسمى تقدما ذاتيا كما ذكره المتكلمون فهذه مقدمات اذا لاحظها الذكي انقلع من نفسه الركون الى المذاهب الباطلة في هذا المطلب

اي ليس تقدمه تعالى عليه تقدما زمانيا ليستلزم ان يكون هذا ان يكون قبله زمان ويكون الزمان ممتدا الى غير النهاية وذلك لما مر من كونه تعالى متعاليا عن الزمان غير واقع فيه

والله الموفق لما هو خير وكمال وعلى ان العالم قابل للفناء اي العدم الطاري على الوجود واختلفوا في وقوعه فقال بعضهم انه سيقع لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه ونظائره ويلزمهم فناء الجنة والنار واجزاء ابدان الانسان وان الله تعالى يعيدها بعد الاعدام ولا يرد عليهم ان ادريس عليه السلام في الجنة وهي دار الخلود ويلزمهم على هذا فناؤه اذ لهم ان يقولوا انها دار الخلود بعد استقرار اهل النار والجنة كل في مقرهم يوم الحساب

الغزالي بفتح الغين وتشديد الزاي وقد نقل عنه انه قال يقولون لي الغزالي وانما انا الغزالي بتخفيف الزاي نسبة الى غزالة قرية من قرى طوس وكذا ذكره النووي رح في آخر التبيان في آداب حملة القرآن كذا في حفظي ثم رأيته كذلك وعن ابن الاثير رح انه انكر التخفيف وقال الخلاف المشهور وقال في التشديد انما ظن هذه النسبة الى الغزال على عادة اهل الجرجان وخوارزم كالعصاري الى العصار انتهى وحكى لي بعض من ينتسب اليه من اهل طوس انه منسوب الى غزالة وهي بنت كعب الاحبار رض وقال هي جدة الشيخ رح انتهى وهو الامام العلامة ذي التحقيقات والعبادة والمجاهدة فيها والمعارف ابو حامد محمد بن محمد بن محمد بن احمد الغزالي الطوسي رح صاحب المؤلفات الفائقة ولد بطوس سنة خمسين واربعمائة وتفقه ببلده على احمد بن محمد الرادكاني رح ثم سار الى جرجان الى ابي نصر الاسماعيلي فكتب عنه التعليقة ثم رجع الى طوس ثم ارتحل الى امام الحرمين رح بنيسابور فاشتغل عليه ولزمه وصار اماما في مذهب الشافعي رح رأسا فيه عالما بالخلاف بين العلماء فلما انقضت ايام الامام خرج من نيسابور فجال في اقطار خراسان مدة وقدم بغداد سنة اربع وثمانين فتولى تدريس النظامية بها ثم حج واستناب اخاه في التدريس ورجع الى دمشق واستوطنها عشر سنين يجاهد بها بالمنارة الغربية منه واجتمع بالشيخ نصر المقدسي في زاويته التي تعرف اليوم بالغزالية واخذ في العبادة و التصنيف ويقال انه صنف الاحياء وعدة من الكتب هناك ثم انتقل الى القدس ثم صار الى مصر والاسكندرية ثم رجع الى بغداد وعقد بها مجلس الوعظ ترجمة طويلة ومشهورة توفي يوم الاثنين رابع جمادى الآخرة من سنة خمس وخمسمائة وعمره خمس وخمسين سنة ودفن بظاهر قصبة طابران وقيل انه توفي في جمادى الاولى بمدينة طوس والله تعالى اعلم وعن الشيخ تقي الدين بن تيمية رح انه ذكر في شرح العقيدة الاصفهانية كان ابو حامد مزجي البضاعة في الحديث ولهذا توجد في كتبه من الاحاديث الموضوعة ما لا يعتمد عليه من له علم بالآثار ويوجد فيها من معاني الفلسفة ما نقله عليه علماء الاسلام حتى قال صاحبه ابو بكر ابن العربي رح مع شدة تعظيمه له شيخنا ابو حامد دخل في بطن الفلاسفة ثم اراد ان يخرج منها فما قدر انتهى

من المنتقى شرح الشفا

الذروة بكسر الذال وضمها اعلا الشيء وذروة الجبل اعلاه منه

في كل محل نذكر حجة الاسلام رح يراد به الامام الغزالي رح

وقال الامام حجة الاسلام في الاحياء
الممكن في حد ذاته هالك دائما وقال في
مشكوة الانوار ترقي العارفون من حضيض
المجاز الى ذروة الحقيقة فرأوا بالمشاهدة
العيانية انه ليس في الوجود الا الله تعالى
وان كل شيء هالك الا وجهه لا انه يصير
هالكا في وقت من الاوقات بل هو هالك
ازلا وابدا وذهب الكرامية الى انه
لا يقبل الفناء وان لم يخالفوا في حدوثه
ثم اشار الى مسئلة اخرى بقوله
وعلى ان النظر اي اجمع اهل الحق على
ان النظر وهو الفكر في معرفة الله تعالى
اي لاجل معرفته تعالى ففي ههنا تعليلية
كما في قوله عليه السلام عذبت امرأة في هرة
والمراد بمعرفته ههنا التصديق بوجوده
وصفاته الكمالية الثبوتية والسلبية
بقدر الطاقة البشرية واما معرفة الله تعالى

اي لا ذوقية اذ لا صح كون المعرفة النظرية نفس معرفته

اي كاملا بحسبها

بالكنه

بالكُنه فغيرُ واقعٍ عند المحققين و
منهم من قال بامتناعه كحجة الاسلام و
امام الحرمين والصوفية والفلاسفة
ولم اطلع على دليلٍ منهم على ذلك سوى
ما قال ارسطو في عيون المسائل انه
كما يعتري العين عند التحدق في جرم
الشمس ظلمةٌ وكدورةٌ تمنعها عن تمام
الابصار كذلك يعتري العقل عند
اكتناه ذاته تعالى حيرةٌ ودهشةٌ تمنعه
عن اكتناهه وهو كما ترى كلامٌ خطابيٌّ
بل شعريٌّ وقد يُستدل على امتناعها
بان حقيقته تعالى ليست بديهيةً والرسمُ
لا يُفيد الكُنهَ والحدُّ ممتنعٌ لانه بسيطٌ
ووجه ضعفه ظ لان البساطة
العقلية محتاجةٌ الى البُرهان وعدمُ
افادة الرسم الكُنهَ ليس كليًّا اذ لا
دليلَ على امتناع افادته الكُنهَ في شيءٍ

بل يجوز ان يكون لبعض العرضيات علاقة مع معروضه
بحيث ينتقل بها الذهن من ذلك العرضي الى معروضه

يعني ان اللائق من التحديد انما هو للبسائط
العقلية دون المركبة والتعريف للبسائط
بالبرهان مع البسائط [illegible]
العقلية فيجوز كونه [illegible] من
الاجزاء العقلية وعلى [illegible]

المتصوفة والصوفية واحده صوفي ويقال تصوف اذا انقطع الى الله كما يقال تقيس اذا انتسب
لقيس وهذا لفظ مولد واصطلاح حدث بعد القرن الاول فقال بعضهم الصوفي هو المنقطع بهمته
الى ربه وهم مقتدون باهل الصفة رضوان الله عليهم اجمعين وهي سقيفة اتخذها ضعفاء الصحابة رض
في مسجد النبي صلى الله عليه وسلم وكان قبل الاسلام قوم يقال لهم صوفة يخدمون الكعبة فقيل الصوفي
نسبة لهم وقيل لانهم تجتمعون كما يجتمع الصوف وقيل انهم لخشوعهم كصوفة مطروحة على الارض
او هم منسوبون للصوف للينهم وسهولة اخلاقهم او للبسهم الصوف لاختيارهم الفقر وهذا
اظهر الاقوال لفظا ومعنى وقيل منسوب للصفة والاصل صفي فابدل احد حرفي التضعيف
لينا وقيل انه من الصفاء فغير قلب وصحح هذا بعضهم لقول البستي
تنازع الناس في الصوفي واختلفوا جهلا فظنوه مشتقا من الصوف ولست انحل هذا الاسم غير فتى
صافى فصوفي حتى سمي الصوفي ولا شاهد فيه لانه على مذهب الشعراء من اسم الرباضي في فصل
وانا الجود والكرم

من المواد وعدم البداهة بالنسبة الى
جميع الاشخاص يحتاج الى دليل فربما
تحصل بالبداهة بعد تهذيب النفس
بالشرايع الحقة وتجريدها عن الكدورات
البشرية والعوايق الجسمانية والاحاديث
الدالة على عدم حصولها كثيرة مثل قوله
عليه الصلوة والسلام سبحانك ما عرفناك حق معرفتك
وتفكروا في آلاء الله ولا تتفكروا في
ذات الله فانكم لن تقدروا قدره قال
الصديق رضي الله عنه العجز عن درك الادراك
ادراك وضمنه المرتضى كرم الله وجهه فقال
العجز عن درك الادراك ادراك والبحث
عن سر ذات السر اشراك واجب
شرعا لقوله تعالى فانظروا الى آثار رحمة
الله وقل انظروا ماذا في السموات و
الارض ولقوله عليه الصلوة والسلام حين نزل ان في
خلق السموات والارض واختلاف الليل

والنهار

لبعضهم الموحدين رض

العجز عن درك الادراك ادراك ٭ والبحث عن سر ذات السر اشراك
وفي سرائر همات الورى همم ٭ عن ذي النهى عجزت جن واملاك
يهدى اليه هدى مستدركا شرفا ٭ ولا الى سر ذات الله مدراك

اي ويل لمن مضغ وعلك الآيات التي هي دلائل معرفة الله تعالى بين جانبي فمه ولم يتفكر في شيء منها وتلك الآيات والعلامات الدالة علي معرفة الله تعالى السموات بما فيها من عجائب الفطرة ودقائق الحكمة التي تحير الواقف عليها قائلا ربنا ما خلقت هذا باطلا والارض بما فيها من عجائب الخلقة وظهور آثار الرحمة من احيائها بتفجير العيون واخراج انواع الحبوب المأكولة والازهار الملونة والنباتات المختلفة والحيوانات المتنفسة وغيرها اذ يتوصل بصحيح النظر في كل منها الي اثبات الصانع تعالى وصفاته العلى من الوجوب والحيوة والعلم والقدرة وغيرها

والنهار لآياتٍ لاولي الالباب ويلٌ لمن
لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها والامر
ههنا للوجوب لانه عليه الصلوة والسلام اوعد بترك
الفكر في دلائل معرفة الله تعالى ولا وعيد
علي ترك غير الواجب وعند المعتزلة
واجب عقلا لان شكر المنعم واجب
عقلا وهو موقوف علي معرفة الله تعالى و
مقدمة الواجب المطلق واجبٌ وهو
مبنيٌّ علي قولهم بالحسن والقبح العقليين
وسيأتي ابطاله ويمكن اثباته علي مذهب
الاشاعرة بان عبادة الله واجبة
بالاجماع ولا تتصور العبادة بدون
معرفة المعبود فمعرفته مقدمة الواجب
المطلق فتكون واجبة ولما توقف علي
النظر يكون النظر ايضا واجبا فان قلت
قد ذهب بعض الائمة كالامام الغزالي
والامام الرازي في بعض تصانيفه

النظر في معرفة الله تعالى اي لاجل تحصيلها واجب اجماعا منا ومن المعتزلة فانا معرفته تعالى فواجبة اجماعا من الامة واختلف في طريق ثبوته اي ثبوت وجوب النظر في المعرفة فعندنا طريق ثبوته السمع وعند المعتزلة العقل شرح مواقف

الغزالي بالتخفيف نسبة الي غزالة وهي قرية من قرى الطوس والتشديد من تصحيفات العوام كذا في شرح مسلم للنووي رحمه الله وانا ارجو ان يكون الغزالي نسبة الي الغزال بمعنى الشمس لانه كالشمس في كشف ظلمات الجهالات والبدع عصام الدين علي العقائد النسفية

الى ان وجود الواجب بديهي فلا يحتاج
الى النظر قلت دعوى بداهته بالنسبة
الى جميع الاشخاص في محل المنع ولئن
سلم فالنظر في سائر صفاته من العلم و
القدرة والارادة وغيرها يكون واجبا
فانها ليست بديهية بلا ريب ولعل
الحق ان النظر انما يجب على كل واحد
من المكلفين فيما ليس بديهيا بالنسبة
اليه فمن يكون مستغنيا بفطرته عن
النظر في بعض صفات الله تعالى لا يجب عليه النظر
فيه نعم يجب على الكفاية تفصيل الدلائل
بحيث يتمكن معه من ازالة الشبهة والزام
المعاندين وارشاد المسترشدين
وقد ذكر الفقهاء انه لا بد وان يكون في كل
حد من مسافة القصر شخص متصف
بهذه الصفة ويسمى المنصوب للذب
ويحرم على الامام اخلاء مسافة القصر

كفاية بأن يعرف تفصيل الدلائل بحيث يقتدر مع ذكر التفصيل على ازالة الشبه الطارئة على عقائدهم والزام المعاندين وارشاد الطالبين للحق

عن مثل هذا الشخص كما يحرم عليه اخلاء
مسافة العدوي عن العالم بظواهر
الشريعة والاحكام التي يحتاج اليها
العامّة والى الله المشتكى من زمان
انطمس فيه معالم العلم والفضل وعمّر
فيه مرابط الجهل وتصدّي لرياسة
اهل العلم والتميز بينهم من عري عن
العلم والتميز متوسلاً في ذلك بالحوم حول
الظلمة والانخراط في سلك اعونتهم و
خدامهم والسعاية الباطلة سعياً
لتحصيل مرامهم خذلهم الله تعالى ودمّرهم
تدميراً واوصلهم قريباً الى جهنّم وساءت
مصيراً فان قلت ان النبيّ صلى الله عليه وسلم واصحابه
والتابعين كانوا يكتفون ممن العوامّ
بالاقرار باللسان والانقياد لاحكام
الشرع ولم ينقل من احد منهم انهم كلّفوا
المؤمنين بالنظر والاستدلال كيف ومنهم

فلو كان النظر والاستدلال في المعارف الالهيّة
واجباً على المؤمنين لكان على النبي صلى الله عليه وسلم
واصحابه رض ان يكلفوا المؤمنين به كتكليفهم
اياهم بسائر الواجبات

مَنْ أسْلَمَ تحتَ ظلِّ السَّيْفِ ومعلومٌ أنّه
في هذه الحالة لم يظهر له دليلٌ دالٌّ علي
وجودِ الصّانع وصفاتِه قلتُ إنّهم
لم يُكلَّفوا بالنّظر اوّل الأمْر بل كلّفوهم اوّلًا
بالاقرار والانقياد ثمّ علّموهم ما يجب
اعتقادُه في اللّه تعالى وصفاتِه وكانوا يُفيدونهم
المعارفَ الالٰهيّةَ في المُحاوراتِ والمواعِظ
والخُطَب علي ما يَشهد به الأخْبارُ والآثار
غايةُ الأمْر أنّهم ببركةِ صحبةِ النبيّ صلى الله عليه وسلم
واصحابِه والتابعين وقُرْبِ الزّمانِ بزمانه
صلى الله عليه وسلم كانوا مستغنين عن ترتيب
المقدّمات وتهذيبِ الدلآئل على الوجه
الذي ينطبق علي القواعد المدوّنةِ و
لكنّهم كانوا عالمين بالدلآئل الاجماليّة
بحيث لم تكن الشُّبَهُ والشكوكُ متطرّقةً
الي عقايدِهم بوجْهٍ من الوجوه والحاصل
انّهم كانوا متيقّنين بالمعارف الالٰهيّة

عص
حاصله انّه ليس علي النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه رض الا تكليفهم بان يقرّوا علي حقيّة
ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم وينقادوا الاوامر ونواهيه وتعليمهم ما يجب
اعتقاده في حق الله تعالى وصفاته وقد نقلوا ذلك علي ما يشهد به الاخبار و
الآثار ولا يلزم من عدم تكليفهم اياهم بالنظر عدم وجوب النظر في المعارف
الإلهية مطلقا لجواز ان يكون عدم تكليفهم بالنظر فيها بسبب كون تلك المعارف
حاصلة لهم من طريق التعليم المغني عن ترتيب المقدّمات وترتيب الدلائل
علي الوجه العسير الذي يوافقه القوانين المنطقية واما احتياجهم في ازالة
الشبه والشكوك وفي ارشاد المسترشدين فانّما هو الي الادلة الاجمالية
وقد كانوا عالمين بها ويدل علي كون الادلة الاجمالية كافية قول جعفر الصادق
والعارف والاعرابي

ويرشدون غيرهم الى طريق تحصيل اليقين
بوجوه شتى حسبما يقتضيه استعدادهم
قال الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر
الاقدام على المسير افسماء ذات ابراج
وارض ذات فجاج لا يدلان على اللطيف
الخبير وقال بعض العارفين حين سئل
بم عرفت ربك عرفته بواردات تعجز
النفس عن عدم قبولها وقال جعفر الصادق على آبائه الكرام وعليه الصلوة
والسلام عرفت الله بنقض العزايم وفسخ الهمم
وانت اذا تاملت واحطت بجوانب
الكلام علمت ان الاشتغال بعلم الكلام
انما هو من قبيل فرض الكفاية وما هو
فرض عين هو تحصيل اليقين بما يثلج به
صدره ويطمئن به قلبه وان لم يكن
دليلا تفصيليا ثم اختلف علماء الاصول
في اول ما يجب على المكلف فقال الاشعري
هو معرفة الله تعالى اذ يتفرع عليه وجوب الواجبات

ثلجت نفسي تثلج ثلوجا اطمأنت صحاح

عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن عبد الله امام الحرمين ابو المعالي ولد الشيخ ابي محمد هو الامام شيخ
الاسلام البحر الحبر المدقق المحقق النظار الاصولي المتكلم البليغ الفصيح الاديب العلم الفرد زينة المحققين
امام الائمة على الاطلاق عجما وعربا وصاحب الشهرة التي سارت السراة والحداة بها شرقا وغربا وهو
البحر وعلومه درر الفاخرة والسماء وفوائده التي انارت الوجود نجومها الزاهرة وجامع القول فيه
وما راى احد في الناس من شبه وما الحافي من الاقوام مجاهد ولد سنة تسع عشرة واربعمائة
واعتنى به والده من صغره لا بل من قبل مولده حيث اطعم والدته من مال اكتسبه ولا شبهة فيه وكذا اطعمه
منه فلم يمازج باطنه الا الحلال الخالص واشتغلت والدته يوما في طعام تطبخه لابنه فبكى الامام وحادثه
جارية لجيرانهم ومصى من لبنه مصة او مصتين فدخل والده فانكر ذلك وقال هذه الجارية ليست ملكا لنا و
ليس لها ان تتصرف في لبنها واصحابها لم ياذنوا في ذلك قال الامام فقلبني وتوقاني حتى لم يدع في
باطني شيئا يحكى انه تلجلج مرة في مناظرة ولم يعهد ذلك منه فسالوا عنه فقال هذه من بقايا تلك الرضعة
يحكي ما ذكرنا فانظر الى هذا الامر العجيب والى هذا الرجل الغريب كيف يحاسب نفسه على يسير هذا
في زمن الصبي الذي لا يكلف فيه ثم تفقه الامام على والده ثم قرا الخلاف والاصوليين وغيرها حتى صار
اعلم اهل الارض بالعلوم المذكورة واكثرهم تحقيقا وسلك طريق البحث والنظر وسعى في دين الله سعيا
يبقى اثره الى اليوم الدين وان الوجود ما اخرج بعده له نظيرا ثم توفى والده وسن الامام نحو العشرين
فاقعد مكانه في التدريس حتى طار ذكره في الاقطار وشاع اسمه فلاة الديار الى ان ظهر التعصب
بين الفريقين واضطربت الاحوال فخرج مع المشايخ الى العسكر وخرج الى بغداد ووجد فيه القبول ثم
جاور بمكة ... بعد الدار البيت الحرام واحرم فتوجه حاجا فجاور بمكة اربع سنين فدرس بها وافتى
ونشر العلم واجتهد في العبادة ثم عاد الى نيسابور بعد ولاية السلطان الب ارسلان وتزين وزم الملك
بطلعة نظام الملك فاستقر امور الفريقين وانقطع التعصب فبنيت له المدرسة النظامية بنيسابور
بعد ما قعد للتدريس بها فدرس قريبا من ثلاثين سنة غير مزاحم ولا مدافع فسلم له المحراب والمنبر
والخطابة والتدريس ومجلس التذكير يوم الجمعة والمناظرة فظهرت تصانيفه وحضر درسه الاكابر
والجمع العظيم وكان يقعد بين يديه كل يوم نحو ثلاثمائة رجل من الائمة والطلبة وكان يستفيد من كل
احد ويكره الباطل ولا يحابي فيه احدا وكان رقيق القلب بحيث يبكي اذا سمع بيتا او تفكر في نفسه
ساعة واذا شرع في حكاية الاحوال وغاص في علوم الصوفية ابكى الحاضرين ببكائه وزعقاته ونغراته
واشاراته لاحتراقه في نفسه وتحققه بما يجري من دقائق الاسرار ثم ادركه قضاء الله فرضي و
مات في ليلة الاربعاء الخامس والعشرين من شهر ربيع الآخر من سنة ثمان وسبعين واربعمائة فقام
الصياح في البلد ووضعت المناديل على الرؤوس عاما بحيث ما اجترأ احد على ستر راسه من الرؤساء
الكبار وكسر منبره وقعد الناس للعزاء عزاء عاما واكثر الشعراء المراثي فيه وكانت الطلبة قريبا
من اربعمائة نفر يطوفون في البلد نائحين مكسرين المحابر والاقلام مبالغين في الصياح والجزع
وكان مولده ثامن عشر من المحرم سنة تسع عشرة واربعمائة وتوفي وهو ابن تسع وخمسين سنة
سقى الله روضته بوابل رحمته وزاد في الطافه وكرامته بفضله ومنته انه ولي كل خير

من موضوعات العلوم في ذكر اصحاب الشافعي في علم الفقه

وحرمة المنهيات وقال المعتزلة والاستاذ
ابو اسحق الاسفرائيني هو النظر فيها
اذ هي موقوفة عليه وقيل هو الجزء الاول
من النظر وقال امام الحرمين والقاضي
ابو بكر وابن فورك هو القصد الى النظر
لتوقف الافعال الاختيارية واجزائه
على القصد والنظر فعل اختياري قلت
على ما ذكروه يلزم ان يتوقف القصد لكونه
فعلا اختياريا على القصد وهكذا فيلزم
الدور والتسلسل والتحقيق ان الافعال الاختيارية
تنتهي الى الارادة والارادة تنتهي الى
اسباب غير اختيارية فان تصور
الامر الملايم مثلا يوجب انبعاث الشوق
والشوق يوجب الارادة او نفس تأكد
الشوق على ما ذهب اليه بعض ولا مدخل
للاختيار في الشوق والارادة وليس هناك
امر آخر يصدر بالاختيار يسمى قصدا والحق

عند

الاسفرايني منسوب الى اسفرايين بكسر الهمزة وسكون السين المهملة وفتح الفاء وكسر الياء الاولى تحتها نقطتان وبالنون وهي مدينة بخراسان منها الامام احمد بن ابي طاهر الاسفرايني

من اسامي الرجال لابن الاثير

[illegible]

امام الحرمين عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني ثم النيسابوري ابو المعالي امام الائمة عربا وعجما فريد دهره نخبة الفلك وتكلة عطارد صاحب الفضائل والتاليف الجليلة ولد ثامن عشر المحرم سنة تسع وار[بعمائة] وجاور بمكة اربع سنين ثم عاد لنيسابور فتوفي سنة ثمان وسبعين واربعمائة في خامس عشرين من شهر ربيع الثاني وجوين بضم الجيم من نواحي نيسابور وهو شيخ الغزالي وتفقه [illegible]

تهذيب الرياض قبيل الباب الرابع من القسم الاول

وبعد ما كان وهو اسم علم

من وفيات الاعيان

ابو بكر بن فورك بضم الفاء وسكون الواو وفتح الراء المهملة وكان ممنوعا من الصرف للعلمية والعجمة وقال البرهان انه صحح في النسخ بالتنوين والصرف لظن انه علم مرتجل وقيل انه عربي معناه آلغار ولا يعرف في اللغة وانما المذكور فيها انه بمعنى نوع من الظبا ومن قال معناه الفار لعله اراد انه من عجمة الاندلس وتحريف عامتهم قلت رايت في كتب التواريخ ان ملك الهند ارسل للاسكندر رسولا اسمه فورك وسال عنه فقيل معناه غلام حقير وهو يقتضي انه اعجمي غير مصروف وعليك يجوز فيه الوجهان

من شرح شهاب الدين على شفاء القاضي عياض

ابو بكر محمد بن الحسن بن فورك الامام المتكلم الاصولي الاصفهاني المشار اليه في عصره لم يذكر فيمن كان على راس المائة الرابعة مات سنة ست واربعمائة ونقل الى نيسابور ودفن بالحيرة فورك بضم الفاء وسكون الواو وبالراء والكاف

من اسامي الرجال لابن الاثير

ابو المعالي عبد الملك ابن الشيخ ابي محمد عبد الله الجويني الفقيه الشافعي الملقب ضياء الدين المعروف بامام الحرمين اعلم المتاخرين من اصحاب الشافعي على الاطلاق المجمع على امامته وتفننه في العلوم من الاصول والفروع والادب وغير ذلك ورزق من التوسع في العبارة ما لم يعهد من غيره وكان يذكر دروسا يقع كل واحد منها في عدة اوراق ولا يتلعثم في كلمة منها وتفقه على والده وكان يعجب لطبعه وتحصيله وجودة قريحته وما يظهر من مخايل الاقبال وزاد على مصنفات والده في التدقيق والتحقيق وقعد مكان والده للتدريس ثم سافر الى بغداد ولقي بها جماعة من العلماء ثم جاور بمكة اربع سنين وبالمدينة يدرس ويفتي ويجمع طرق المذهب ولهذا قيل له امام الحرمين ثم عاد الى نيسابور وبنى له الوزير نظام الملك المدرسة النظامية بنيسابور وولي الخطابة بها وكان يجلس للوعظ والمناظرة وسلم له المحراب والمنبر والتدريس والتذكير يوم الجمعة وظهرت تصانيفه وصارت كلها معتبرة ومقبولة وحضر دروسه الاكابر من الائمة وبقي على ذلك قريبا من ثلاثين سنة وكان اذا شرع في علوم الصوفية وشرح الاحوال ابكى الحاضرين ولم يزل على طريقة حميدة وسيرة مرضية من اول عمره الى آخر حياته والده رباه وانه يكسب يده ولم يزل يوصي امراته لا ترضع ولده غيرها فاتفق ان ارضعته امراة من جيرانهم واتفق غيرو اتفقه فلما رآه ابوه مسح بطنه وادخل اصبعه في فيه حتى قاء جميع ما شربه وهو يقول سهل علي ان يموت ولا يفسد طبعه ويحكى انه اذا الحقه فترة في المناظرة كان يقول هذا من بقايا تلك الرضعة ولد في ثامن عشر من المحرم سنة تسع عشرة واربعمائة وتوفي ليلة الاربعاء وقت العشاء الآخرة الخامس والعشرين من شهر ربيع الآخر سنة ثمان وسبعين واربعمائة وكانت تلامذته يومئذ قريبا من اربعمائة فكسروا محابرهم واقلامهم واقاموا على ذلك عاما كاملا وقيل اغلقت الاسواق يوم موته وكسر منبره في الجامع وقعد الناس لعزائه

من موضوعات العلوم في علم التفسير

[illegible]

عندي انه ان كان النزاع في اول الواجبات
على المسلم فيحتمل الخلاف المذكور وان كان
في اول الواجبات على المكلف مطلقاً
فلا يخفى ان الكافر مكلف اولاً بالاقرار
فاول الواجبات عليه هو ذلك ولا يحتمل
الخلاف قيل الحق انه ان اريد اول الواجبات
المقصودة بالذات فهو المعرفة وان اريد
الاعم فهو القصد قال الشريف العلامة
في شرح المواقف هذا مبني على وجوب
مقدمة الواجب المطلق ووجوبها انما
يتم في السبب المستلزم دون غيره
قلت لا فرق بين السبب المستلزم وغيره
فان ايجاب الشيء يستلزم ايجاب ما
يتوقف عليه ذلك الشيء بداهة لا لما
قيل من ان التكليف بالمشروط والكل
بدون التكليف بالشرط والجزء تكليف
بالمحال فانا لا نسلم استحالته بل المحال

لان التكليف تعلق خطاب الله تعالى
ويجوز ان يتعلق بشيء ولا يتعلق
بجزئه وشرطه

والقصد ليس كذلك فلا يلزم وجوبه وبهذا اندفع ايضا ما يقال من ان النظر مشروط بعدم
المعرفة بمعنى الجهل البسيط بالمطلوب من حيث هو مطلوب فينتفي ان يكون اول الواجبات
على انه ليس بمقدور بل حاصل قبل القدرة والارادة ولو سلم فوجوب النظر لتقدمه
لامتناع تحصيل الحاصل فلا يكون مقدمة الواجب المطلق واستدامته وان كانت
مقدورة بانه يترك مباشرة اسباب حصول المعرفة لكنها ليست مقدمة فان قلت
القصد جزء من السبب المستلزم او شرطه والتكليف بالمشروط والكل بدون
التكليف بالشرط والجزء محال قلت المحال هو التكليف بالكل والمشروط مع التكليف
بعدم الجزء او الشرط لا مع عدم التكليف بهما لان التكليف تعلق خطاب الله تعالى

حسين حلمي رحمه الله

حاصله ان عدم الفرق بين السبب المستلزم وغيره من الشروط والجزء في الكون واجبا
انما هو لاجل ما قلنا من ان ايجاب الشيء يستلزم ايجاب ما يتوقف عليه الشيء بداهة
سواء كان سببا مستلزما او غيره لا لاجل ما قيل من ان التكليف بالمشروط والكل بدون
التكليف بالشرط والجزء تكليف بالمحال فان استحالة هذا التكليف وكونه تكليفا
بالمحال ممنوع بل لا استحالة فيه قطعا بل انما المحال هو التكليف بالمشروط والكل مع
التكليف بعدم الشرط والجزء واين هذا من ذاك

ضميرا لمنفصل وتعريف الخبر باللام
ولفظة اتماعلى مافي بعض النسخ

هو التكليف بالمشروط والكل مع التكليف
بعدم الشرط والجزء واما التكليف بهما
بدون التكليف بالشرط والجزء فغير محال
لانه يستلزم تحقق وجود الملزوم وهو وجوب
الكل والمشروط بدون وجود اللازم
اعني الشرط والجزء وهو محال بداهةً وبه اي
بالنظر الصحيح يحصل المعرفة اما بطريق
جري العادة من الله تعالى كما ذهب اليه الاشاعرة
لما تقرر عندهم من ان جميع الممكنات مستندة
الى الله تعالى ابتداءً واما بالتوليد كما هو مذهب
المعتزلة وهو ان يصدر عن الفاعل فعل
بواسطة فعل آخر صادر عنه كحركة
المفتاح الصادر بسبب تحريك اليد ويقابله
المباشرة وهو ان يصدر عنه فعل بلا واسطة
فعل آخر والنظر فعل اختياري لكن العلم
من مقولة الكيف عند المحققين وهو من
مقولة الانفعال او الاضافة عند غيرهم

اي يصدر الفاعل فعل

بسبب

اي يصدر فعل

فلعلهم

يعني ان اختيار الامام هذا المذهب مناف لقوله بكون جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى ابتداء وكونه قادرا مختارا صحيح الفعل والترك ووجه المنافاة هو ان كونه تعالى مبدأ بالاختيار لحصول جميع الاشياء من غير مدخلية امر آخر في شيء منها اصلا واجبا عن شيء اصلا لا عنه تعالى لكونه مختارا ولا عن غيره لعدم مدخليته فيه اصلا وكون العلم حاصلا عن النظر وجوبا عقليا يوجب كون حصول بعض الاشياء عن بعض وجوبا فيكون منافيا له وهو ظ هذا ما فصله صاحب المواقف رح لا ما زعمه بعض الناظرين

فلعلهم اراد وا بالفعل ههنا هو الاثر المترتب على الفعل وتمثيلهم بحركة المفتاح يناسبه واما باللزوم العقلي كما هو مذهب الفلاسفة بناء على ان فيضان الحوادث من المبدأ الفياض عند الاستعداد التام من القابل واجب عندهم قال في المواقف ههنا مذهب آخر اختاره الامام الرازي وهو ان حصول العلم عن النظر الصحيح واجب وجوبا عقليا غير متولد عنه فان بداهة العقل حاكمة بان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث و حصل في ذهنه هاتان المقدمتان مجتمعتين على هذه الهيئة وجب ان يعلم ان العالم حادث واما انه غير متولد من النظر فلان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى ابتداء ولا يصح هذا المذهب مع القول باستناد جميع الممكنات الى الله تعالى

ابتداءً وكونه تعالى قادرًا مختارًا وقال السيد السند
قدّس سرّه انّما يصحّ اذا حذف قيد الابتداء
في استناد الاشياء اليه وجوّز ان يكون
لبعض آثاره مدخل في بعض بحيث يمتنع
تخلّفه عنه عقلًا فيكون بعضها متولّدًا
عن بعض وان كان الكلّ واقعًا بقدرته تعالى
كما يقول المعتزلة في افعال العباد
الصادرة عنهم بقدرتهم ووجوب بعض
الافعال عن بعض لا ينافي قدرة المختار
على ذلك الفعل الواجب اذ يمكنه أن يفعله
بايجاد ما يوجبه وان يتركه بأن لا يوجد
ذلك الموجب لكن لا يكون تأثير القدرة فيه
ابتداءً كما هو مذهب الاشعري وح
يقال النظر صادر بايجاد الله تعالى وموجب
للعلم بالمنظور فيه ايجابًا عقليًّا
بحيث يستحيل ان ينفكّ عنه قلت
محصول كلام الامام أنّه على هذا التقدير

يكون العلم حاصلاً بقدرة الله تعالى ويكون
لازماً للنظر بحيث يمتنع تخلفه عنه
عقلاً والنظر ايضاً يكون حاصلاً بقدرة
الله تعالى ولا يلزم من ذلك توقف حصول
العلم على النظر بل لزوم بعض افعاله تعالى
وهو العلم لبعض افعاله وهو النظر
ومن البين ان الاشعري لا ينكر ان بين
بعض الاشياء لزوماً عقلياً مع بعض
مع ان الكل مستند عنده الى الله تعالى
ابتداءً وكيف ينكر احد من العقلاء
ان العلم باحد المتضايفين يستلزم
العلم بالآخر وان تعقل الكل يستلزم
تعقل الجزء اجمالاً او تفصيلاً وانما
ينكر التوقف على غير ارادة الله تعالى
فكل ما يمكن تعلق ارادة الله تعالى به فهو
ممكن الوجود بدون توقف تأثيره
فيه على غيره فلا يرد ان ايجاد البياض

[illegible]

قادرا مختارا ولا يرد عليه ما اورده الشريف من منافاة مذهب لمذهب الاشعري على ما لا يخفى

في الجسم يتوقف على ازالة السواد عنه
بداهة فقاعدة الاشعري تقتضي ان
لا يتوقف عليه وذلك لان تعلق
الارادة بايجاد البياض يستلزم تعلقها
باعدام السواد واعلم ان تحقيق مذهب
الفلاسفة ان لا مؤثر في الحقيقة الا الله تعالى
وان الوسايط بمنزلة الشرايط والالات
وقد صرح به في الشفاء لكنهم لا ينكرون
التوقف على الوسايط وظاهر مذهب
الاشعري ينفيه وقال الامام في المباحث
المشرقية الحق عندي انه لا مانع من
استناد كل الممكنات الى الله تعالى ابتداء لكنها على
قسمين منها ما امكانه اللازم لماهيته
كاف في صدوره عن الباري تعالى فلا جرم يكون
وجوده فايضا عن الباري تعالى من غير شرط
ومنها ما لا يكفي امكانه بل لا بد من حدوث
امر قبله لتكون الامور السابقة مقربة

[illegible]

للعلة

كتاب الشفاء لابي علي بن سينا وهو ابو علي الحسين بن عبد الله بن حسين بن علي بن سينا الحكيم المشهور كان ابوه من بلخ وانتقل منها الى بخارا وكان من العمال الكفاة وتولى العمل بقرية من ضياع بخارا يقال لها خرميثن من امهات قراها وولد هو واخوه بها واسم امه ستارة من قرية افشنة بالقرب من خرميثن ثم انتقلوا الى بخارا وتنقل الرئيس بعد ذلك في البلاد واشتغل بالعلوم وحصل الفنون ولما بلغ عشر سنين من عمره اتقن علم القرآن العزيز والادب وحفظ اشياء من اصول الدين وحساب الهندسة والجبر والمقابلة ثم قرأ كتاب ايساغوجي على ابي عبد الله الناتلي واحكم عليه ظواهر المنطق لانه لم يكن يعرف دقائقها ثم حل هو نفسه دقائق عجز عنها الاوائل واحكم عليه اقليدس والمجسطي وفاقه اضعافا كثيرة وكان مع ذلك يختلف في الفقه الى اسمعيل الزاهد يقرأ ويبحث ويناظر ثم اشتغل بتحصيل الطبيعي والالهي وغير ذلك وفتح الله عليه ابواب العلوم ثم رغب في علم الطب الاوائل والاواخر في اقل مدة واصبح عديم القرين فقيد المثل وقرأ عليه فضلاء هذا الفن انواع المعالجات المقتبسة من التجربة وسنه اذ ذاك نحو ستة عشر وفي مدة اشتغاله لم ينم ليلة واحدة بكمالها ولا اشتغل بالنهار بسوى المطالعة وكان اذا اشكلت عليه مسئلة توضأ وقصد المسجد الجامع وصلى ودعا الله عز وجل ان يسهلها عليه ويفتح مغلقها له ثم اتصل بخدمة نوح بن نصر الساماني صاحب خراسان بسبب الطب ودخل الى خزانة كتبه واطلع على كتب لم يقرع آذان الزمان بمثلها وحصل نخب فوائدها ولم يستكمل ثماني عشر سنين ويحكى عنه انه لم يطلع على مسئلة الى آخر عمره الا وكان يعرفها في ثماني عشر سنين من سنه حكى عنه انه قال كل ما علمته في ذلك الوقت فهو كما علمته الآن لم ازدد فيه الى اليوم وهذا امر عظيم لا يكاد يقبله العقل لولا عرف حد ذكائه ثم تنقلب به الاحوال بامور يطول شرحها حتى استوزر ثم عزل وحبس وبعد هذه الاحوال كلها مرض ثم صلح ثم مرض الى ان ضعف جدا ثم اغتسل وتاب وتصدق بما معه على الفقراء ورد المظالم على من عرفه واعتق مماليكه وجعل يختم في كل ثلاثة ايام ختمة ثم مات يوم الجمعة من شهر رمضان سنة ثمان وعشرين واربعمائة بهمدان وكانت ولادته سنة سبعين وثلاثمائة في صفر وقيل توفي باصبهان وفضائله كثيرة شهيرة وكان نادرة عصره في علمه وذكائه وتصانيفه وعدة تصانيفه نيف ثمانية وستون على الاشهر وقيل تقارب مائة مصنف ما بين مطول ورسالة وله رسائل بديعة منها رسالة حي بن يقظان ورسالة سلامان وابسال ورسالة الطير وقصيدة الورقاء يرمز بها عن النفس الناطقة ومن كتبه المبسوطة الشفاء كتبه بلا مطالعة كتاب وكان يكتب كل يوم خمسين ورقة من حفظه وهذا امر يستحيله العقل لكنه لو نسب الى غير ابي علي وكتاب النجاة والقانون والاشارات وغير ذلك ومناقبه لا تعد ولنكتف ههنا بهذا الحد

تم مفتاح السعادة في علم المنطق

للعلة الفياضة الى الامور اللاحقة وذلك
انما ينتظم بحركة سرمدية دورية ثم ان
تلك الممكنات متى استعدت للوجود
استعدادا تاما صدرت عن الباري و
حدثت عنه ولا تأثير للوسايط اصلا
في الايجاد بل في الاعداد قلت هذا هو ما
ذكرناه من تحقيق مذهب الفلاسفة
بعينه واثباته للحركة السرمدية الدورية
مبني على مذهبهم كما لا يخفى والسمنية
ينكرون افادة النظر للعلم اصلا
قال في شرح المواقف هم قائلون بالتناسخ
وبانه لا طريق الى العلم سوى الحس قلت
لعلهم يدعون ظن التناسخ لا العلم به
فان التناسخ ليس محسوسا وطريق العلم
منحصر عندهم في الحس والمهندسون
انكروا افادة العلم في الالهيات متمسكين
بان اقرب الاشياء الى الانسان هويته

السمنية بضم السين وفتح الميم قوم من عبدة الاصنام يقولون بالتناسخ

السمنية منسوبة الى سومنات وهم قوم من عبدة الاوثان قائلون بالتناسخ وبانه لا طريق الى العلم الا الحس شرح مواقف

وهي غير معلومة من حيث الكنه وانها
جوهر او عرض مجرد او مادي وقد
تعارضت فيه الادلة والمناقضات
ولم يتقرر شيء منها سالما عن المعارضة
والمناقضة فعلم انهم عاجزون عن معرفة
نفوسهم التي هي اقرب الاشياء اليهم فما
ظنك باحوال الصانع وصفاته بل انما
يؤخذ فيها بالاليق والاحرى قلت
ضعف هذا الدليل لا يخفى لان كثرة
الخلاف لا تدل على عدم حصول العلم
وكون الهوية قريبا من المدرك لا يستلزم
سهولة ادراكه ولئن استلزم فلا يلزم
من عدم ادراكه ان لا يكون الابعد مدركا
على ان هذا الدليل لو تم لدل على عدم حصول
العلم في الهندسيات ايضا وذهب
الاسماعيلية الى ان معرفة الله تعالى لا تحصل
بدون المعلم الذي هو الامام المعصوم

فان بعضهم قالوا ان النفس هي هذا الهيكل المخصوص والى هذا ذهب اكثر
المعتزلة وجماعة من الاشاعرة وبعضهم قالوا ان النفس اجسام لطيفة نورانية
سارية في هذا الهيكل المحسوس سريان ماء الورد في الورد والنار في الجمر و
ذلك الساري هو المخاطب والمثاب والمعاقب والحافظ لهذا الهيكل
المحسوس عن تطرق الفساد اليه فاذا فارقه تداعى الى الانفكاك والى هذا مال
امام الحرمين وطائفة عظيمة من القدماء ومنهم من قال النفس جزء لا يتجزى
في القلب ويعزى هذا الى النظام وابن الراوندي ومنهم من قال النفس المزاج
فما دام البدن على ذلك المزاج الذي يستحقه بحسب نوعه كان مصونا عن
الفساد فاذا خرج عن ذلك القدر من الاعتدال بطل المزاج وتداعى البدن
الى الانفكاك وهذا مذهب القدماء من الاطباء ومنهم من قال انها عبارة عن
النفس الناطقة وهي جوهر مجرد مفارق لا متحيز ولا حال في المتحيز مدبر لهذا
الهيكل المحسوس حافظ له فاهم مخاطب مثاب معاقب والى هذا صار
المحققون من الحكماء واختاره الامام الغزالي واكثر ارباب المكاشفات من
الصوفية اصفهاني رح

للامام الرازي رح

آی شده در شناس خود عاجز
کی شناسی خدای را هرگز
چون تو در علم خود زبون باشی
عارف کردگار چون باشی

النجاة في الآخرة ولا يكمل به الايمان في الدنيا الا بوجه آت قوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا
الله مع ان كثيرا منهم يقولون بالتوحيد لكنهم لما لم يأخذوا ذلك منه عليه السلام ما كان يقبل قولهم مما ذكرنا
من الدليل وهو قولنا لانا نعلم بالضرورة الى لا يصير حجة على هذا البعض

عندهم مستند لين بان الاختلاف في
معرفته تعالى اكثر من ان يحصى ولو كفى النظر
لم يكن كذلك وبان الناس يحتاجون
في العلوم الضعيفة كالنحو والصرف
الى المعلم فلان يحتاجوا اليه في اشكل
العلوم اولى قلنا هذا انما يدل على العسر
دون الامتناع على ان كثرة
الاختلاف لو كان دليلا على عدم العلم
لدل الاختلاف في الاحتياج الى المعلم
على عدم العلم به ولا حاجة الى المعلم
لانا نعلم ضرورة ان من علم ان العالم
محدث وكل محدث فله مؤثر علم ان
العالم له مؤثر سواء كان هناك معلم
او لا وهم وان سلموا حصول العلم بدون
المعلم لكن قالوا انه لا يفيد النجاة ما لم
يؤخذ من المعلم كما قيل ان العقايد
يجب ان تتلقى من الشرع ليعتد بها

وذلك لان التأثير في القديم ايجاد للموجود وتحصيل للحاصل وهو محال عندكم واما الحكماء فيمنعون استحالة تحصيل الحاصل مطلقاً ويقولون ان المحال هو تحصيل الحاصل الذي لو لم يكن هذا التحصيل لكان حاصلاً واما تحصيل الحاصل بهذا التحصيل فليس بمحال وتحصيل الممكنات القديمة من هذا القبيل

قلنا كفى بصاحب الشرع معلماً وبالقرآن
اماماً وعلى ان للعالم صانعاً قديماً لم يزل و
لا يزال اعاد لفظ العالم لتوسط بحث
النظر واستدل القوم عليه بانه محدث
وكل محدث له محدث بالضرورة فاما ان
يدور او يتسلسل او ينتهي الى محدث قديم
والاولان باطلان فتعين الثالث واجباً
وجوده لذاته ممتنعاً عدمه بالنظر
الى ذاته اذ لو لم يكن واجب الوجود بالنظر
الى ذاته لكان ممكناً فيكون حادثاً لان
القديم ينافي التأثير فيه عندهم فيحتاج الى
محدث ولو جوز التأثير في القديم فلابد
ان ينتهي الى الواجب ايضاً دفعاً للدور
والتسلسل ووجوب الوجود عند المتكلمين
ان تكون الذات علة تامة لوجوده و
عند الفلاسفة وطائفة من محققي المتكلمين
كونه عين وجوده ومعنى ذلك ان تكون

فان المعلول يجب عند تحقق علته التامة

وجودا

١١٨

اي ان اريد بالوجود الذي هو عين الواجب المعنى المشترك بين جميع الموجودات المتصور بالبديهة المسمى بالوجود آنفا فلا شك ان هذا المعنى لاشتراكه بين جميع الموجودات لا يصلح ان يكون عين شيء منها فضلا عن الواجب وان اريد معنى آخر اصطلح الفلاسفة على تسميته بالوجود فيكون النزاع بين جمهور المتكلمين وبين الفلاسفة لفظيا فان جمهور المتكلمين لا يدعون الا كون المعنى المشترك زائدا في الواجب وكون ذات الواجب علة تامة له ولا يدعون عدم كون غير هذا المعنى عينا للواجب

وجوداً خاصّاً قائماً بذاته غير منتزع عن غيره وتفصيله ان ذلك لان العقل ينتزع من الماهيات الموجودة في بادي النظر امراً يشترك الجميع فيه وبه يمتاز عن المعدومات وهو الوجود المطلق وانما يتخصص في الممكنات بالاضافة الى الماهية التي يُنتزع منها كوجود زيد ووجود عمرو والبرهان يدل على ان كون الممكنات بهذه الحيثية مُستَنِدةً الى وجودٍ يكون تخصُّصه بسلب الاضافة الى غيره وهو الوجود الحق الواجب لذاته فان قلت ان أُريد بالوجود المعنى المشترك البديهي فلا شك في انه ليس عين الواجب ولا عين شيءٍ من الموجودات وان أُريد به معنى آخر اصطلحوا على تسميته بالوجود فيكون النزاع لفظياً قلت المراد به ما هو مبدأ انتزاع هذا المفهوم البديهي

وهو في الواجب ذاته بذاته وفي الممكنات
اثر الفاعل فان قلت على مذهب جمهور
المتكلمين ايضا لما كانت الذات علة للوجود
يكون ذاته بذاته مبدأ لانتزاع ذلك
المفهوم فلا يبقى نزاع بين الفريقين
قلت القائلون بالعينية استدلوا على
بطلان هذا المذهب بان بداهة العقل
حاكمة بان الشيء مالم يوجد لم يوجد لان
الايجاد فرع الوجود فلو كانت الماهية
علة لوجودها لزم تقدم وجودها على
ايجادها نفسها فان كان الوجود السابق
عين الوجود اللاحق لزم الدور وان
كان مغايرا له نقلنا الكلام اليه حتى يتسلسل
او ينتهي الى وجود هو عينه على ان البداهة
حاكمة بان الشيء لا يكون له الا وجود
واحد فكونه بذاته مبدأ لانتزاع ذلك
المفهوم لا يتصور بذلك الطريق وبهذا

التقرير

قال الشارح رح في حاشيته شرح التجريد ومعنى كون الممكن موجودا انه معروض لحصة من الوجود المطلق بسبب عنه بمعنى ان الفاعل يجعله بحيث لو لاحظه العقل انتزع منه الوجود فهو بسبب الفاعل بهذه الحيثية لا بذاته بخلاف الاول فانه بذاته كذلك وقال ان الامر الذي هو مبدأ لانتزاع المحمول اعني الوجود في الممكنات ذاته بحيثية مكتسبة من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته

فكيف يتصور عدم بقاء النزاع بين الفريقين وحاصل الجواب هو ان كون الذات علة للوجود وان كان مصححا لكونه بذاته مبدأ لانتزاع الوجود بالمعنى الذي مر الا انه يستلزم ان يكون هناك امران وراء الذات هو الوجود والقائلون بالعينية ينكرون كون الوجود مغايرا للذات فمعنى كون الذات بذاته مبدأ لانتزاع الوجود عندهم يرجع بالحقيقة الى كون الوجود الخاص القائم بالذات مبدأ بذاته لانتزاع الوجود المطلق وعند القائلين بالزيادة يرجع حقيقته الى كون الذات المغاير لوجوده الخاص بذاته وبكونه علة له مبدأ لانتزاع ذلك الوجود وهذا ليس من كون الذات بذاته مبدأ لانتزاع الوجود على ما صرح به رح بقوله فكونه بذاته مبدأ لانتزاع ذلك المفهوم لا يتصور بذلك الطريق

التقرير ينكشف كثير من الشبه فاتقن
ذلك بالتأمل الصادق لا خالق سواه
جوهراً كان المخلوق او عرضاً بالادلة
النقلية كقوله تعالى لا اله الا هو خالق كل شيء
فاعبدوه عه وهل من خالق غير الله قال امام
الحرمين في الارشاد اتفق ائمة السلف
قبل ظهور البدع والاهواء على ان الخالق
هو الله تعالى ولا خالق سواه فان الحوادث
كلها حادثة بقدرة الله من غير فرق بين
ما يتعلق به قدرة العبد وبين ما لا
تتعلق به وقال حجة الاسلام لما بطل
الجبر المحض بالضرورة فان بداهة العقل
حاكمة بالفرق بين حركة المرتعش وحركة
المختار وبطل كون العبد خالقا لافعاله
بالادلة السمعية التي ذكرناها والعقلية
المذكورة في الكتب المبسوطة الكلامية
وجب ان يعتقد انها مقدورة بقدرة الله تعالى

تنبيه ما اورده في الكتب ... بمعنى الوجود ... وان كان ما قام به الواجب بنفسه لم يكن موجوداً بعينه ... ان كان الوجود بمعناه ... كانت الممكنات موجودة ... الوجود العارضة للممكنات ... اذ لا فرق بين ... وكونها موجوداً ... الانكشاف من هذا التقرير

هو في اللغة من تقلدك من آبائك وافربائك وكان في اهل العلم الماضية سلفا لانهم ... التعليم ... لعصام الدين

ع ان يقول فاعبدوه مع كفاية قوله خالق كل شيء في ذلك للاشعار بعدم
جواز تخصيص الشيء بما سوى مقدور العبد ووجه ان ترتب الامر بالعبادة
على الخلق انما يتأتى اذا كان خالقا لجميع الاشياء التي يتصف بها العبد مما له
وعليه من الايمان والكفر والنفع والضر وغيرها والتي لا يتصف بها من سائر
الموجودات ولا يكون غيره تعالى خالقا لشيء ما وذلك ظ

اختراعا وبقدرة العبد على وجه آخر من
التعلق يعبر عنه بالاكتساب فحركة
العبد باعتبار نسبتها الى قدرته تسمى
كسبا له وباعتبار نسبتها الى قدرته تعالى
خلقا فهي خلق الرب ووصف العبد وكسب
له وقدرته خلق الرب ووصف العبد
وليس كسبا له تعالى واكثر المعتزلة على انها
حاصلة بقدرة العبد وحدها والاستاذ
ابو اسحق على انها واقعة بمجموع القدرتين
على ان تتعلقا جميعا باصل الفعل والقاضي
ايضا على انها بمجموع القدرتين لكن
قدرة الله تتعلق باصل الفعل وقدرة
العبد بكونه طاعة ومعصية قلت الظاهر
انه لم يرد ان قدرة العبد مستقلة في
خلق وصف الطاعة والمعصية والا لزم
عليه ما على المعتزلة بل اراد ان لقدرته
مدخلا في ذلك الوصف فهو بالنسبة

الى

توهبة الله بن ملكا ابو البركات البغدادي اليهودي كان اولا في الكفر عمره والمهتدي الى الاسلام في آخر عمره الملقب
اوحد الزمان طبيب فاضل عالم بعلوم الاوائل كان حسن العبارة لطيف الاشارة صنف كتاب المعتبر اتى
فيه باقسام الحكمة غير الرياضي وهو احسن كتاب صنف في هذا الشان في هذا الزمان وكان ذا نوادر و
تجمل تام وهجاه ابن افلح وقال لنا طبيب يهودي حماقته اذا تكلم تبدو فيه من فيه يتيه والكلب
اعلى منه منزلة كان بعد لم يخرج منه التيه ولما سمع ذلك انه لا يتجمل بالنعمة بلا الاسلام فقوي
عزمه على الاسلام فاسلم وجلس للتعليم والمعالجة وعاش عيشة هنيئة الى ان خانه الدهر وهو
خؤون وعصاه الزمان وهو ذو فنون حتى استولت عليه والعياذ بالله تعالى آفات لو وضع
واحدها على رضوى لتخلخل اصولها الرواسخ وتدكدك رؤسها الشوامخ وذلك انه عمي و
طرش وبرص وتجذم فنعوذ بالله تعالى من نقمة لا يطيقها الابدان ومن زوال العافية وتقلب
الاحسان ولما اهتم بالموت اوصى من يتولاه ان يكتب على قبره ما مثاله هذا قبر اوحد الزمان
ابي البركات ذي العبر صاحب المعتبر فسبحان من لا يغلبه غالب ولا يجوز من قضائه
متحيل ولا هارب نسأل الله تعالى في حيوتنا العافية وفي مماتنا حسن العاقبة قد احسنت
فيما مضى فلكان يحسن الينا فيما بقي ولم نتحقق تاريخ وفاته الا انه كان في اواسط
المائة السادسة والله تعالى اعلم من موضوعات العلوم في علم المنطق

[illegible]

الي العبد طاعة او معصية وقال في قواعد
العقايد ان مذهب الحكماء والمعتزلة
جميعا ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة و
الارادة ثم هما يوجبان وجود المقدور
قلت هذا مبني على ظاهر كلام الحكماء فان
تحقيق مذهبهم انه تعالى فاعل للحوادث
كلها كما سبق نقله عن الشفاء وصرح به
في شرح الاشارات ايضا حيث قال شنع
عليهم ابو البركات البغدادي بانهم
نسبوا المعلولات التي في المراتب الاخيرة
الي المتوسطة والمتوسطة الي العالية
والواجب ان ينسب الكل الي المبدأ الاول
ويجعل المراتب شروطا معدة لافاضته
وهذه مؤاخذة تشبه المؤاخذات اللفظية
فان الكل متفقون على صدور الكل منه
هذا محل الاستشهاد
جل جلاله وان الوجود معلول له علي
الاطلاق فان تساهلوا في تعاليمهم

فيكون هو الواجب لوجود مقدور العبد لا قدرته وارادته

وانما يكون منافيا لما ذا لم تكن نسبتهم للمعلولات الواقعة في المراتب الاخيرة الى المتوسطة على سبيل المساهلة بل كان عن حد واثبات وانما قال وبنوا مسائلهم عليه تنبيها على كونهم مصرين متمسكين في اعتقاد كونه تعالى فاعلا لجميع الحوادث المعلولات الواقعة في المراتب الاخيرة

لم يكن منافيا لما اثبتوه وبنوا مسائلهم
عليه وقال بهمنيار في التحصيل فان سألت
الحق الصريح فلا يصح ان تكون علة الوجود
الا ما هو برئ من كل وجه عن معنى ما
بالقوة وهذا موصوفه الاول لا غير وما
نقل عن افلاطون ان العالم كرة والارض
مركز والافلاك قسي والحوادث سهام
والانسان هدف والله الرامي فاين
المفر يشعر بذلك ايضا وقد شنع المعتزلة
على الاشعري بان قدرة العبد لما لم تكن
مؤثرة فتسميتها قدرة مجرد اصطلاح
فان القدرة صفة مؤثرة على وفق الارادة
وبان الفرق بين القدرة والعلم بتأثير
القدرة وعدم تأثير العلم وبانه لما لم يكن
للعبد اختيار فلا يستحق الثواب والعقاب
والجواب ان القدرة لا تستلزم التأثير
بل ما هو اعم منه ومن الكسب والفرق

١٢٧

بينها وبين العلم بانّ القدرة تستلزم
هذا الاثر ولا يستلزمه العلم واما عدم
استحقاق الثواب والعقاب فلا يقدح
في اصول الاشعري وسيأتي بسط الكلام
فيه ان شاء الله ولنا في مسئلة خلق
الاعمال رسالة منفردة متصف بجميع
صفات الكمال منزه عن جميع سمات
النقص نقل ابن تيمية في تصانيفه ان
هذه المقدمة مما اجمع عليه العقلاء كافة
قلت حتى ان بعض المصنفين استدل على
وحدة الواجب بان كون الشيء منفردا
اولى بالنسبة الى ذلك الشيء من كونه
مشاركا لغيره والواجب يجب ان يكون
في اعلى مراتب الكمال فلا يكون له مشارك
وانت تعلم انه كلام خطابي بل شعري
وان ذكره بعض المشهورين بالعلم ولا اخلاف
بين المتكلمين كلهم والحكماء في كونه عالما

وغاياتها واما المعتزلة فظاهر كلامهم
انها عندهم من الاعتبارات العقلية
التي لا وجود لها في الخارج واستدل
الفريقان على نفي الغيرية بانها لو زادت
لكانت ممكنة لاحتياجها الى الموصوف
فلا بد لها من علة وتلك العلة اما ذات
الواجب او غيره وعلى الثاني يلزم احتياج
الواجب في كونه عالمًا وقادرًا مثلًا
وبالجملة يلزم احتياجه في صفات كماله
الى غيره فيكون ناقصا بالذات كاملا
بالغير وعلى الاول يلزم ان يصدر عن
الواحد الحقيقي امور متكثرة وهو تعالى
[illegible]
معًا وقد بين في موضعه استحالته و
قيل على هذا الدليل بمنع احتياجها الى علة

قادرًا مريدًا متكلمًا وهكذا في سائر
الصفات ولكنهم يخالفون في كون الصفات
عين ذاته او غير ذاته او لا هو ولا غيره
فذهب المعتزلة والفلاسفة الى الاول
وجمهور المتكلمين الى الثاني والاشعري
الى الثالث والفلاسفة حققوا عينية
الصفات بان ذاته من حيث انه مبدأ
لانكشاف الاشياء عليه علم ولما كان
مبدأ الانكشاف على ذاته كان عالمًا وكذا
الحال في القدرة والارادة وغيرهما من
الصفات قالوا وهذه المرتبة اعلى من
ان تكون تلك الصفات زائدة عليه
فانا مثلًا نحتاج في انكشاف الاشياء
علينا الى صفة مغايرة لنا قائمة بنا وهو تعالى
لا يحتاج اليه بل بذاته ينكشف
الاشياء عليه ولذلك قيل محصول
كلامهم نفي الصفات واثبات نتايجها

وغاياتها

وغاياتها واما المعتزلة فظاهر كلامهم
انها عندهم من الاعتبارات العقلية
التي لا وجود لها في الخارج واستدل
الفريقان على نفي الغيرية بانها لو زادت
لكانت ممكنة لاحتياجها الى الموصوف
فلا بد لها من علة وتلك العلة اما ذات
الواجب او غيره وعلى الثاني يلزم احتياج
الواجب في كونه عالما وقادرا مثلا
وبالجملة يلزم احتياجه في صفات الكمال
الى غيره فيكون ناقصا بالذات كاملا
بالغير وعلى الاول يلزم ان يصدر عن
الواحد الحقيقي امور متكثرة وهو تعالى
واحد من جميع الوجوه فلا يكون مصدرا
للكثرة كما بينوه في موضعه وايضا يلزم
كون البسيط الحقيقي فاعلا وقابلا
معا وقد بين في موضعه استحالته و
قيل على هذا الدليل بمنع احتياجها الى علة

قالوا في بيان استحالته ان اعتبار كون الشيء فاعلا غير اعتبار كونه قابلا اذ لو كان واحدا لكان كل فاعل قابلا لما فعل وكل قابل فاعلا لما قبل فلا بد في ذاته من جهتين يكون باحدهما فاعلا وبالاخرى قابلا فان دخلتا او احديهما في ذاته لزم تركيبه وان خرجتا او احديهما لزم التسلسل لان الخارج يكون اثر الذات فيحتاج الى جهة اخرى وهكذا الى غير النهاية ويثبت بهذا الدليل كون وجود الواجب غير زائد على ذاته وعدم جواز كونه مصدرا لامور متكثرة ولا يتوجه عليه النقض بكون النفس معالجة لامراضها من رذائل الاخلاق لانها ليست بسيطة حقيقية

هو الذي لا تكثر فيه اصلا

عنه
استدلوا عليه بوجوه احدها انه لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لامرين
كا وب مثلا كان مصدرا لا وما ليس ا لان ب ليس ا فيلزم اجتماع النقيضين
واجيب بان نقيض صدور ا لا صدور ا لا صدور لا ا اعني صدور ب و
هذا اليوم كتبه الشيخ الرئيس الى تلميذه بهمنيار حين طلب البرهان على هذا
المطلب قال الامام العجيب ممن افنى عمره في المنطق ليعصمه عن الغلط ثم يهمل
في مثل هذا المطلب الاعلى حتى يقع في غلط يضحك منه الصبيان

فان علة الاحتياج عندنا الحدوث وهي
قديمة لا تحتاج الى علة وضعفه ظ لان
من يقول بان علة الاحتياج هي الحدوث
ينفي القديم الممكن واما اذا ثبت قديم
ممكن فمنع احتياجه مكابرة صريحة اذ
مع التساوي لا بد من مرجح كيف و
احتياج هذه الصفات الى الموصوف
بين لا يمكن انكاره فالقول بان الصفات
قديمة مع عدم احتياجها قول متناقض
في نفسه ومناقض لقاعدتهم القائلة
بان علة الاحتياج هي الحدوث لان
الصفات لما كانت قديمة وهي محتاجة
الى الموصوف بالضرورة لم تكن علة الاحتياج
هي الحدوث فقط ولو سلمنا الاحتياج
فلا نسلم انه لا يجوز كون علتها غير الواجب
والدليل انما قام على وجود موجود
مستغن في وجوده عن غيره واما

استغناؤه في صفاته عن غيره فلم يقم
عليه حجة وانت تعلم ان هذا مخالف
لما اتفق عليه العقلاء كما سبق نقله بل
مخالف للفطرة السليمة ولو سلمنا كون
علتها الواجب فلا نم كونه واحداً حقيقياً
لاتصافه بسلوب واضافات متكثرة
ولو سلمنا كونه واحداً حقيقياً فلا نم ان
الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد
وان لا يكون فاعلاً وقابلاً لشيء واحد
والادلة التي ذكرتموها على ذلك مدخولة
كما ذكرت في موضعه وانت تعلم ان
هذا ينساق الى القول بكونه تع فاعلاً
موجباً لتلك الصفات اذ ايجادها
بالاختيار غير متصور ولا محذور فيه
من حيث كونه تخصيصاً للقاعدة العقلية
كما توهم لان القاعدة لا تشملها ولو سلم
فالعقل يخصص القاعدة كما يخصص الحكم

هذا اعتراض رابع على الدليل

اي كون الصفات زائدة
صادرة عنه تعالى ينساق الى
القول بكونه تعالى فاعلاً موجباً لها
اذ ايجادها بالاختيار غير متصور
لا يستلزم احد الامرين على تقدير
او التسلسل وذلك لان الافعال
الاختيارية تتوقف على العلم
القدرة والارادة على ما تقرر
كونها مبادي لها

هي كونه تعالى فاعلاً غير موجب لا تستلزم الى الصنعة
بل هي مخصصة بما عدا الصفات اذ الادلة
الدالة عليها لا تدل عليها على عمومه
تشمل الصفات

صحـ
رده الشارح رح في بعض تصانيفه بان السلوب والاضافات فرع المسلوب
والمضاف فالواجب تع ليس متصفاً بشيء منها في مرتبة صدور المعلول
الاول وان كان متصفاً بها بعد ما يصدر عنه والحاصل ان اتصاف
الواجب بالسلوب والاضافات المتكثرة انما هو بعد صدور الكثرة عنه
تع ضرورة توقف الاضافات على المضاف اليه والكلام في الصادر الاول
فليس في تلك المرتبة الا الذات الواحدة من جميع الجهات

بزيادة الوجود والتشخص وسائر
الصفات الكمالية على الماهيات الا الواجب
حسبما تقرر عند الحكماء هذا والمص وان
لم يصرح بزيادة صفاته لكنه اشار اليه
بقوله متصف بجميع صفات الكمال لانه
اراد به نفي العينية بناء على ما قيل من
ان مذهب الحكماء نفي الصفات واثبات
غاياتها استدل القائلون بالغيرية
بان النصوص وردت بكونه تعالى عالما وحيا
وقادرا ونحوها وكون الشيء عالما معللا
بقيام العلم به في الشاهد فكذا في الغايب
وقس عليه سائر الصفات وايضا
العالم من قام به العلم والقادر من قام
به القدرة وهكذا وضعفه ظ فان
قياس الغايب على الشاهد قياس
فقهي مع الفارق الا ترى ان القدرة
قد تزول في الشاهد وقد تزداد وتنتقص

فيه

عه
اى ولو سلم شموله تلك القاعدة لها ودلالة الادلة عليها بحيث تشمل الصفات
ايضا فنقول ان للعقلاء بخصوص قاعدة كونه تعالى فاعلا بالاختيار بما عدا الصفات
اعني العالم تخصيص الحكم بزيادة الوجود والتشخص وسائر الصفات الكمالية
على الماهيات غير الواجب فان العقل يحكم بسبب ملاحظة احوال نفسه في
ملاحظة احوال الحوادث وسائر الممكنات على ان الوجود والتشخص وسائر
الصفات زائدة في جميع الموجودات واجبا كان او ممكنا ثم يلاحظ بعض
احوال الواجب فيحكم بسبب بكون هذه الامور غير زائدة في الواجب
على ما تقرر عند الحكماء الكاملين في العقل

عـه
فانا نعلم بديهة ان الصفة لا تكون عين الموصوف يرد عليه ان هذا ليس نفيا للعينية التى يدعيها الفلاسفة فان معنى كون الصفات عينا له تعالى عندهم هو ان ذاته تعالى ينوب مناب الصفات بمعنى ان ما يترتب على الصفات فى المهيات الممكنة يترتب على ذاته من غير حاجة فى ذلك الى تلك الصفات ولذا قيل ان مذهب الحكماء نفى الصفات واثبات غاياتها الا ان يقال ان الاستدلال من القائلين بانه لا هو ولا غيره بعد اثباتهم الصفات

عـه
اى لو لم يكن المراد بهذه الامثلة ما ذكرنا من نفى غير المنفى من نوعه بل كان المراد بها نفى غير المنفى مطلقا لزم ان لا يكون ثوب زيد والامتعة التى فى الدار غيره وهو مما لم يقل به احد فضلا عن هؤلاء القائلين

فيه وليست مؤثرة عند الاشعري و
اتباعه فيه وفي الغايب بخلاف ذلك كله
وليس معنى العالم من قام به العلم وان
اوهم كلام اهل العربية ذلك بل معناه ما
يعبر عنه بالفارسية بدانا و بمرادفاته
في اللغات الاخر وهو اعم من ان يقوم به العلم
او لا واستدل القائلون بانها لا هو ولا غيره
بان نفي العينية بديهي فلا يحتاج الي
الدليل واما على نفي الغيرية فبان الشرع و
العرف واللغة تشهد بان الصفة والموصوف
ليسا بغيرين وكذا الكل والجزء فان قولك
ليس في الدار غير زيد وليس فيها غير عشرة
رجال صحيح مع ان فيها اجزاء زيد وصفاته
وآحاد الرجال وانت تعلم ضعفه اذ المراد
بهذه الامثلة نفي غير المنفي من نوعه والا
لزم عدم كون ثوب زيد والامتعة التي
في الدار غيره ولا قائل به وقد عرف الاشعري

اي من عين ذاته ومن غيره العالم

يعني ان قدرته لا توجد ولا تشتد ولا تنقص وعده

اراد بالنفي ما يفيد كلمة ليس ونفي المنفي ما لم يرد بنفي غير المنفي ...

الغيرين بانهما موجودان يصح عدم احدهما
مع وجود الآخر واعترض عليه بانا اذا
فرضنا جسمين قديمين كانا متغايرين
بالضرورة مع انه لا يجوز عدم احدهما مع
وجود الآخر ولذلك غير بعضهم التعريف
الى انهما موجودان جاز انفكاكهما في حيز او
عدم قلت النقض غير وارد لان الجسمين
المذكورين ليسا موجودين عند المتكلمين
اذ لا قديم عندهم سوى الله تعالى وصفاته
فيكفي في دفع هذا النقض المنع اذ الناقض
مدع فلا بد له من اثبات مادة النقض
ولا يكفيه الفرض فلا حاجة الى تغيير التعريف
وان تنزل عن هذا المقام فيمكن ان يمنع
عدم جواز وجود احدهما مع عدم الآخر
لان ما قيل ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه
غير مسلم اذ يجوز ان يكون وجود القديم
متوقفا على عدم امر مانع فيحدث المانع

منه وينتفي القديم وان تنزل عن هذا
المقام ايضا فالمراد ان يجوز عدم احدهما
مع وجود الآخر لانتفاء علاقة بينهما
توجب عدم الانفكاك وحاصله نفي
اللزوم وفي المادة المفروضة ليس امتناع
عدم احدهما مع وجود الآخر لعلاقة بينهما
بل لقدمهما فلا نقض ولا شبهة في ان
هذا المعنى هو المراد من التعريف فان
علاقة اللزوم عندهم تنافي الغيرية
لقرب احدهما من الآخر لا لمجرد مصاحبتهما
دائما واورد على التعريف المختار انه
ان اريد جواز الانفكاك من الجانبين
انتقض بالباري تعالى والعالم لامتناع عدم
الباري تعالى وبالعرض والمحل بل بالعلة و
المعلول مطلقا لاستحالة وجود العرض
والمعلول بدون المحل والعلة وان اريد
من جانب واحد فوجود الجزء بدون الكل

هي التي

بيان هذا ان علاقة الدوام لا يستلزم الضرورة تنافي الغيرية

يعني ان امتناع عدم احدهما مع
وجود الآخر لا بد ان يكون
احدهما قريبا من الآخر فمن امتناع و
يترتب عليه هذا الامتناع ليس الا
الوجوب هذا القرب لا مجرد الصاحبة
علاقة اللزوم في الجسمية العرضية
اللازمة فانهما لا توجب هذا القرب
قطعا

و وجود الموصوف بدون الصفة جائز
فيلزم ان يكون الجزء والكل والصفة و
الموصوف متغايرين واجيب عنه بان
المراد جواز الانفكاك من الطرفين ولو في
التعقل بان يتعقل وجود كل منهما بدون
وجود الاخر ولا يجوز مثل ذلك في الصفات
بالنسبة الى الموصوف والجزء بالنسبة
الى الكل وقال الاستاذ قدس سره في شرح
المواقف هذا الجواب صحيح اذا لم يكن في
التعريف قيد عدم او حيز واما مع هذا
القيد فلا صحة لهذا الجواب اذ لا يجوز
ان يتعقل الباري تع معدوما او متحيزا
بدون ان يتعقل العالم كذلك الا اذا عمم
التعقل بحيث يكون شاملا للمطابق وغيره
وح يلزم التغاير بين الصفة والموصوف
والجزء والكل لجواز تعقل وجود كل منهما
بدون وجود الاخر تعقلا مطابقا او غيره

[illegible]

مطابق

ع
اى لا يجوز ان يتعقل وجود العالم بدون وجود الباري وهو ظ وكذا لا يجوز
ان يتعقل وجود الحيز للباري تع ولا يتعقل وجوده للعالم ضرورة كون العالم
متحيزا فلا يكون بين الباري تع وبين العالم انفكاك في الحيز بالمعنى الذي
اعتبره المحققون واما تحقق الانفكاك بينهما في الحيز بالمعنى الذي قرره من
غير التعريف لادخال الجسمين القديمين في تعريف المتغايرين وهو عدم كونهما
متحدين في الحيز فمما لا مجال له ههنا اذ بناء قوله قدس سره على حمل الانفكاك
في الحيز على المعنى الذي قرره المحققون لا على ما زعم المغيرون للتعريف لادخال
الجسمين القديمين ولذا لم يرض الشارح المحقق رح لادخالهما بهذا الوجه
فقال قلت النقض غير وارد الخ فلا يتوجه عليه قدس سره ما اورد ما حاصله
ان الباري تع ينفك عن العالم في الحيز بالمعنى الذي سبق في ادخال الجسمين
القديمين في تعريف المتغايرين وهو عدم الاتحاد في الحيز ه

القديمين ولا بد خول الجزء والكل والصفة والموصوف بل انما يرد النقض عليه بخروج الصانع
والعالم وخروج جميع اللوازم والملزومات وهذا النقض مشترك الورود على تعريف
الشيخ والتعريف الذي غير اليه تعريف الشيخ فظهر انه لا وجه للتغيير

مطابق قلت هذا الجواب غير صحيح علي
تقدير ان لا يكون هذا القيد ايضا لان
المراد بتعقل وجود احدهما بدون الآخر
تجويز العقل وجود احدهما بدون الآخر و
العقل لا يجوز وجود العالم بدون الصانع
بل المعلول مطلقا بدون العلة وان عمم
التعقل بحيث يشمل غير المطابق لزم
التغاير بين الصفة والموصوف والجزء
والكل كما ذكره بعينه ولو عرف الغيران
بانهما الشيئان اللذان لا يستلزم عدم
احدهما عدم الآخر خرج الجزء والكل والصفة
والموصوف ولكن يلزم ان يكون الصانع
والعالم بل جميع اللوازم والملزومات
خارجة عن التعريف ويشبه ان يكون
مراد الشيخ من التعريف ذلك فلا يرد عليه الا
النقض المذكور ولو قيل هما الشيئان
اللذان لا تكون الاشارة الي احدهما

غير الاشارة الى الآخر تحقيقا او تقديرًا
اندفع تلك النقوض ولكن يدخل فيه
الجزء والكل ولا بأس به لان الغرض منه
الاحتراز عن تعدد القدماء ولا مدخل
في ذلك للجزء والكل وما نقل من ان القول
بمغايرة الجزء للكل مخصوص بجعفر بن الحارث
وخالف في ذلك جميع المعتزلة وعدّ ذلك
من جهالته لا يصح التعويل عليه كيف
والمعتزلة لا يقولون بعدم المغايرة
بين الصفة والموصوف ولذلك يشنّعون
على الاشعري فكيف يقولون بعدم المغايرة
بين الجزء والكل وما الباعث لهم على ذلك
قال الامام الرازي ان هذا الاصطلاح من
الشيخ على تخصيص لفظ الغيرين بهذا المعنى
كما خص العرف لفظ الدابة بذوات القوائم
الاربع قلت وانت خبير بان الغرض وهو
نفي لزوم تعدد القدماء لا يترتب على ذلك

فان القول بزيادة الصفات وكونها موجودة قديمة يستلزم تعدد القدماء وان لم تكن تلك الصفات مغايرة للذات بحسب

عه
فان الاشارة الى العالم ليست عين الاشارة الى الصانع وكذا الاشارة الى
الملزومات ليست عين الاشارة الى لوازمها لكن يبقى النقض بدخول الكل و
الجزء في تعريف المتغايرين فان الاشارة الى الكل ليست عين الاشارة الى
كل واحد من اجزائه ويخرج عنه الصفة والموصوف فان الاشارة الى
احدهما عين الاشارة الى الآخر تقديرا فانا نعلم قطعا ان الجردات
وصفاتها لو صارت مشارا اليها يكونان متحدين في الاشارة

عه
يعني انهم اذا لم يقولوا بعدم المغايرة بين الصفة والموصوف مع قرب احدهما
من الآخر وكانوا يشنعون على الشيخ لقوله بعدم المغايرة فكيف يقولون
بعدم المغايرة بين الجزء والكل مع بعد احدهما عن الآخر واستلزام
هذا القول منهم وقوعهم في الشناعة مع انه لا باعث لهم على هذا القول
اذ لا جزء للواجب تعالى عندهم ايضا حتى يلزم من مغايرته له تعدد القدماء

صاحب المواقف هو عبد الرحمن بن احمد بن عبد الغفار القاضي عضد الدين الايجي رح
العلامة الشافعي المشهور بالعضد قال في الدرر كان اماما في المعقول قائما بالاصول
والمعاني والعربية مشاركا في الفنون كريم النفس كثير المال جدا كثير الانعام على الطلبة
ولد بعد السبعمائة واخذ عن مشايخ عصره ولازم الشيخ زين الدين الايجي رح تلميذ
البيضاوي رح وغيره وولي قضاء الممالك وانجب تلامذة عظاما اشتهروا في الآفاق
منهم الشيخ شمس الدين الكرماني وسيف الدين الابهري والتفتازاني والضياء القرمي
وصنف شرح مختصر ابن الحاجب والمواقف والفوائد الغياثية في المعاني والبيان
ورسالة في الوضع وجرت له محنة مع صاحب كرمان فحبس بالقلعة ومات مسجونا
سنة ست وخمسين وسبعمائة واورد ابن السبكي رح في طبقات الشافعية ما كتب عضد
الدين يستفتي به اهل عصره فيما وقع في الكشاف في قوله تعالى فاتوا بسورة من مثله حيث
قال من مثله متعلق بسورة صفة لها اي بسورة كائنة من مثله والضمير لما نزلنا او لعبدنا
ويجوز ان يتعلق بقوله فاتوا والضمير للعبد حيث جوز في الوجه الاول كون الضمير
لما نزلنا تصريحا وحظره في الوجه الثاني تلويحا فليت شعري ما الفرق بين فاتوا بسورة
كائنة من مثل ما نزلنا وفاتوا من مثل ما نزلنا بسورة وكتب الجواب كثير من الفضلاء منهما
فخر الدين الجاربردي رح اذ تعرض عضد الدين جواب الجاربردي ثم رد جواب عضد الدين
ابراهيم ولد فخر الدين الجاربردي رح واطالوا الكلام فيه تركنا ذكرها لطولها ولعدم
تعلق غرضنا بها م موضوعات العلوم في علم البديع

منه
اشارة الى دليل ابطلوا به قيام الحوادث بذاته تعالى وسيجيء في كلام الشارح رح ايضا
حيث يقول ولا يقوم بذاته حادث وهو انه ان جاز اتصافه بالحوادث لجاز نقصانه
عليه وهو باطل بالاجماع ووجه اللزوم ان ذلك الحادث ان كان من صفات الكمال
كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف به نقصانا بالاتفاق وقد خلا عنه قبل حدوثه
وان لم يكن من صفات الكمال امتنع اتصاف الواجب تعالى به بالاتفاق على ان كل
ما يتصف هو تعالى به يجب ان يكون كمالا واعترض بانا لا نسلم ان الخلو عن صفة
الكمال نقص وانما يكون لو لم يكن حال الخلو متصفا بكمال يكون زواله شرطا لحدوث
هذا الكمال وذلك بان يتصف دائما بنوع كمال تتفاوت افراده بغير بداية ونهاية
ويكون حصول كل لاحق مشروطا بزوال السابق على ما ذكره الحكماء في حركات
الافلاك والخلو عن كل فرد يكون مشروطا بحصول كمال بدل لاستمرار كمالات
غير متناهية فلا يكون نقصا ولا يلزم قدم حادث ولا حدوث الواجب
رح ما عربي

١٤٦

فلا فائدة فيه ولا وجه لادخالها في المسائل
الاعتقادية وقال صاحب المواقف بانها
لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود
كما في سائر المحمولات قلت وانت تعلم ان
هذا انما يصح في المشتقات مثل العالم و
القادر لا في مباديها (اي مبادي الاشتقاق) والكلام انما هو فيها
فان الاشعري يثبتها والمعتزلة ينفونها و
يزعمون انه يلزم من اثباتها تعدد القدماء
والاشعري مجيب عن ذلك بنفي التعدد بناء
على انها لا هو ولا غيره واستدلت المعتزلة
بانه لو كان للواجب تعالى صفات موجودة فاما
حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى وخلوها
عنها في الازل واما قديمة فيلزم تعدد القدماء
والنصارى كفرت باثبات ثلث من القدماء
فما ظنك بمن اثبت الاكثر والجواب ان تكفير
النصارى لاثباتهم قدماء مستقلة بذواتها
ولهذا جوزوا انتقالها بعضها الى بعض الابدان

اي يلزم من لزوم تعدد القدماء

اي يجوزون ان يكون ... لو كانت قديمة لكنها ليست متعددة وانما يكون
متعددة لو كانت متغايرة
ومغايرة للموصوف و
ليس كذلك

وكان هذا اللزوم انما يتاتى على تقدير
القول بتقدم الباري في الوجود على الصفات
لا بكونها مع القدماء في الوجود تعدد الوجودات
لا يستلزم تعدد القدماء

كالعلم الالهي هو واصطلحوا ثلثة اقانيم
الوجود والعلم وارادوا بالجوهر
النفس والعلم الاقنوم الاعظم وقالوا
ان اقنوم العلم انتقل الى بدن عيسى عليه السلام
وجوزوا انفكاك الاقانيم الى الاخرى
وكل ذاتا مستقلة لا صفة
لغيرها

[illegible]

وبعضها الى بعض آخر واثباتُ ذاته و
صفاته القديمة ليس من ذلك في شيء واعلم
ان مسئلة زيادة الصفات وعدم زيادتها
ليست من الاصول التي يتعلق بها تكفيرُ
احد الطرفين وقد سمعت عن بعض الاصفياء
انه قال عندي ان زيادة الصفات وعدم
زيادتها وامثالها مما لا يُدرك الا بالكشف
ومن اسنده الى غير الكشف فانما يتراءى له
ماكان غالبًا على اعتقاده بحسب النظر الفكري
ولا ارى بأسًا في اعتقاد احد طرفي النفي و
الاثبات في هذه المسئلة فهو عالم اما سمعًا
فلقوله تعالى هو الله الذي لا اله الا هو عالم
الغيب والشهادة واما عقلًا فلان الافعال
المُتْقَنة تدل على علم فاعلها ومن تفكّر في
بدايع الآيات السماوية والارضية و
في نفسه وجد دقايق حِكَم تدل على كمال
حكمة صانعها وعلمه الكامل كما قال تعالى

سنريهم

سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم
حتى يتبين لهم انه الحق ولا يرد ان الحيوانات
قد يصدر عنها افعال عجيبة متقنة كما
نشاهد من بيوت النحل وغيرها فانها
مخلوقة لله تعالى على اصول الاشعري اذ
لا مؤثر غيره تعالى عنده على ان عدم علم تلك
الحيوانات بها ممنوع بل ظاهر الكتاب والسنة
يدل على علمها قال الله تعالى واوحى ربك الى

[illegible]

فسّر اكثر المفسرين الوحي ههنا بمعنى الالهام والمعنى الهمها وقذف في انفسها فهم ومن افاعيلها العجيبة انها تبني بيوتا مسدسة متساوية الاضلاع بحيث لا يزيد بعضها على بعض والعقلاء من البشر لا يمكنهم بناء مثل هذه البيوت الا بالالات والادوات مثل المسطر والفرجار واختيارها المسدس لانه اوسع الاشكال من المثلث والمربع والمخمس ولا يقع بين المسدسات خلل وفرج كما يقع بين المدورات وسائر المضلعات على ما تقرر في علم الهندسة ومنها انه يكون بينها رئيس نافذ الحكم على ما سواه وهي تخدمه وتحمله ومنها انه اذا نفرت عن وكرها ذهبت مع الجمعية الى موضع آخر واذا ارادوا عودها الى وكرها ضربوا الطبول والملاهي وآلات الموسيقى فبواسطة تلك الالحان تعود الى اوكارها وامثال تلك الاعاجيب تصدر منها كثيرا كما يشاهدها الراقبون لها الحافظون اياها

آى بجميع ما هو غيره من الكليات والجزئيات فلما سبق من دلالة الافعال المتقنة السماوية والارضية التي يرشد اليها علم الهيئة والنفسانية التي يرشد اليها علم التشريح فان هذه الافعال مع ما فيها من دقايق الحكمة ومنافع الخلقة تدل دلالة ظاهرة على كمال علم صانعها وبلوغه الى غاية لا يمكن ان يحيط بذرات المصنوعات والى هذا اشار الشارح سابقا بقوله وعلمه الكامل

سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق ولا يرد ان الحيوانات قد يصدر عنها افعال عجيبة متقنة كما نشاهد من بيوت النحل وغيرها فانها مخلوقة الله تعالى على اصول الاشعري اذ لا مؤثر غيره تعالى عنده على ان عدم علم تلك الحيوانات بها ممنوع بل ظاهر الكتاب والسنة يدل على علمها قال الله تعالى واوحى ربك الى النحل ان اتخذي من الجبال بيوتا ونظائره في الآيات والاحاديث كثيرة. بجميع المعلومات ذاته تعالى وغيره كلية وجزئية اما علمه بغيره فلما سبق من دلالة الافعال المتقنة عليه واما علمه بذاته فلان كل من يعلم شيئا يعلم ذاته فانه يعلم انه هو الذي يعلمه وهذا مما وافق فيه الفلاسفة وقد صرح به ابو علي وابو نصر منهم ويشهد به الفطرة

اى بجميع ما من شانه المعلومية او بجميع الموجودات

اى سابق على علمه بالشئ علم بالشئ الاول بذاته

اى كون العالم بالشئ مستلزما لكون العالم عالما بانه هو الذي يعلم ذلك الشئ وافقه فيه الفلاسفة وصرح به الشيخان ويشهد به الفطرة السليمة

يعني ان العلم بالشئ يستلزم كون العالم بذلك الشئ عالما بانه هو الذي يعلم ذلك الشئ والعلم بانه هو الذي يعلم ذلك الشئ علم له بذاته وبكونه عالما بذلك الشئ على ما تشهد به الفطرة السليمة

هذا هو النهج الملايم لهذا المقام والفلاسفة
اثبتوا علمه تعالى بنهج آخر يطول فيه الكلام
واشتهر عنهم انه تعالى لا يعلم الجزئيات
المادية بالوجه الجزئي بل انما يعلمها
بوجه كلي منحصر في الخارج فيها
وقد تكثر تشنيع الطوايف عليهم في ذلك
حتى ان العلامة الطوسي مع توغله في
الانتصار لهم قال في شرح الاشارات و
اعلم ان هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء
في تخصيص بعض الاحكام باحكام تعارضها
في الظاهر وذلك لان الحكم بان العلم بالعلة
يوجب العلم بالمعلول ان لم يكن كليا
لم يمكن ان يحكم باحاطة علم الواجب بالكل
وان كان كليا وكان الجزئي المتغير من
جملة معلولاته تعالى اوجب ذلك الحكم ان يكون
عالما به لا محالة فالقول بانه لا يجوز
ان يكون عالما به لامتناع كون الواجب

العامة

قال الشيخ في الاشارات فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان تتغير بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر انتهى وحمل العلامة الطوسي الوجه المقدس في كلامه على الوجه الكلي فاعترض عليه بقوله واعلم ان هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء الى آخر ما ذكر في الشرح واجاب صاحب المحاكمات عن هذا الاعتراض بان هذا سؤال وارد على ما فهم لا على ما حققناه فالعلم بالجزئي المتغير انما يكون متغيرا لو كان علما زمانيا واما على الوجه المقدس من الزمان فلا كما صرح الشيخ به ههنا واما ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالآلات الجسمانية فحق انما هو بالقياس الينا لا بالنسبة الى الواجب عز اسمه وقال والحاصل ان الموجودات من الازل الى الابد معلومة لله تعالى كل في وقته ليس في علمه كان وكائن ويكون بل هي حاضرة في اوقاتها ازلا وابدا و اما كان وكائن ويكون فهي بالنسبة الى علوم الممكنات هكذا ينبغي ان يحقق هذا المقام انتهى ٥ بحر المدارك

ن لذاته

اعلم ان ههنا مطلبين ولكل مطلب مأخذ مطلب علم الواجب تعالى بالاشياء ومطلب عدم
علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة وماخذ الاول على ما اشار اليه هذا
العلامة ان الحكم بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول واشار اليه الشارح في قبله
بقوله والفلاسفة اثبتوا علمه تعالى بنهج آخر يطول فيه الكلام ان ذات الواجب علة
لجميع الموجودات سواه تعالى وهو عالم بذاته والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
فيجب علمه تعالى بالمعلولات كلها فهذا المأخذ لو تم لدل على علمه تعالى بجميع معلولاته كلية
او جزئية وماخذ الثاني على ما قال في موضعه ان العلم يجب ان يكون مطابقا
للمعلوم فالمعلوم اذا كان متغيرا كما في الجزئيات المتغيرة يجب ان يكون العلم المتعلق
به ايضا كذلك والا لزم اما مطابقة الامر الواحد الذي هو العلم للامرين المختلفين
اعني الجزئي المتغير في الوقتين او عدم مطابقة الحكم للمعلوم وبطلانهما ظاهر وتغير
العلم على الواجب وكونه محل الحوادث وخلوه عن صفاته في وقت محال فوجب
ان لا يعلم الواجب تعالى الجزئي المتغير من حيث هو متغير واشار اليه الشارح بقوله
لامتناع كونه الخ فبين مطلبي المأخذين تناف فيجب التغيير في احد المأخذين
حتى لا يكون ما يلزم منهما متنافيين قوله جمع

يكون الا بالعقل والمدرك بهذا الادراك يمكن ان لا يكون موضوعا للتغير فاذن الواجب
الاول وكل ما لا يكون موضوعا للتغير بل كل ما هو عاقل يمتنع ان يدركها من جهة
ما هو عاقل على الوجه الاول ويجب ان يدركها على الوجه الثاني شرح اشارات

لذاته محالا للتغير تخصيص لذلك الحكم الكلي
بامر آخر يعارضه في بعض الصور وهذا
دأب الفقهاء ومن يجري مجريهم ولا يجوز
ان يقع امثال ذلك في المباحث المعقولة
لامتناع تعارض الاحكام فيها فالصواب
ان يؤخذ بيان هذا المطلب من مأخذ آخر
وهو ان يقال العلم بالعلة يوجب العلم
بالمعلول ولا يوجب الاحساس به وادراك
الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا
يمكن الا بالآلات الجسمانية كالحواس
وما يجري مجريها قلت حاصل مذهب
الفلاسفة انه تعالى يعلم الاشياء كلها بنحو
التعقل لا بطريق التخيل فلا يعزب عن
علمه مثقال ذرة لكن علمه تعالى لما كان بطريق
التعقل لم يكن ذلك العلم مانعا من فرض
الاشتراك ولا يلزم من ذلك ان لا يكون
بعض الاشياء معلوما لله تعالى عن ذلك علوا كبيرا

في الارض ولا في السماء

فعلى هذا يكون ذوات الاشخاص مختلفة بالحقيقة المختصة بكل منها فادراكها بحقايقها
وذواتها لا يتاتى الا بادراك تلك التشخصات الداخلة فيها وتلك التشخصات في الماديات
تكون مادية لا محالة ضرورة امتناع كون المجردات المدركة بالعقل مميزة للماديات
المحسوسة باحدى الحواس ولما لم يكن لها ماهيات كلية ولا يمكن ادراكها بطريق التعقل
فيلزم ان لا يحصل العلم بها للمبادى العالية المنزهة عن المادة وشوائبها وهذا منشا
التشنيع على الحكماء بانهم ينفون علم الواجب تعالى بالجزئيات المادية ومراده بعض من
ابتناء هذا الحمل على ما اشتهر من كون التشخص جزءا للشخص ومَاديا وغيرذى نوع
هوان الحاملين لكلامهم على عدم علمه تعالى ببعض المعلومات جعلوا هذا القول الذى
اشتهر منهم سببا لهذا الحمل لا ان هذا الحمل منهم يتوقف على هذا القول بخصوصه كما زعمه
بعض الناظرين

بل ما نُدْركه على وَجه الاحساس والتخيل
يُدْركه هو على وجه التعقل فالاختلاف
في نحو الادراك لا في المدرَك فانّ التحقيق
اَنّ الكليّة والجزئيّة صفتان للعلم وربّما
يُوصَف بهما المعلوم لكن باعتبار العلم وعلى
هذا لا يستحقون التكفيرَ نعم لو قالوا بانّه
لا يَعْلم بعضَ المعلومات تعالى عن ذلك كان
كُفْرًا ومَنْ كفرهم حمل كلامهُمْ على ذلك وكذا منْ
شنّع عليهم فيه من المُتَفَلْسِفين كأبي البركات
البغداذيّ بناءً على ما اشتهر بين المتأخرين
مِن اَنّ التشخّص الذي يمتاز به الشخص عن
سائرِ اَفْرادِ نوعه اَمْرٌ داخلٌ في قوام الشخص
كما انّ الفصل اَمْرٌ داخلٌ في قوام النوع وحينئذ
فالتشخّص شخصٌ لا نوع له وهو ماديّ فلا يمكن
ادراكه الا بالآلات الجسمانيّة وليس هذا
مذهبهم فانّهم لا يُثْبتون في الشخص امرًا
داخلًا في قوامه مسمّى بالتشخص بل

امتياز

فيجب يمكن ادراك كل منها بطريق التعقل وكذا الحال اذا كان امتيازها بنحو الوجود الخاص
فان كل واحد من تلك العوارض ذو ماهية كلية عندهم على ما سيصرح به الشارح رح
وكذا الوجود الخاص

امتياز كل شخص عن سائر افراد نوعه
بالعوارض الخارجية بحسب النظر الجليل واما
بحسب النظر الدقيق فامتيازه بنحو وجوده
الخاص بمعنى أنّ هذا النحو من الوجود المقارن
لتلك الاعراض مخصوص به وتلك الاعراض
التي تسمى مشخصة هي عنوان التشخص وعلامته
التي بها يمتاز عندنا ولذلك تختلف تلك الاعراض
بحسب اختلاف المدارك فيتشخص عند بعض
المدارك بعوارض مخصوصة وعند بعض آخر
بعوارض أخرى والعوارض والمعروضات كلها لها
ماهيات كلية فانها جواهر واعراض داخلة
في احدى المقولات فاذا أدركت بالعقل كانت
كلية باعتبار هذا الادراك وان أدركت
بالآلات الجسمانية كانت باعتبار هذا الادراك
جزئية فليست الكلية والجزئية باعتبار أن
في الجزئي شيئا داخلا في قوامه ليس ذلك في الكلي
بل هما نحوان من الادراك يتعلقان بشيء واحد

فانهم حصروا الممكنات في المقولات العشر حتى قال في
التعليم الاول لا يستطيع ذاكر
ان يذكر شيئا خارجا عنها

[illegible]

قوله بمعنى ان هذا النحو من الوجود اى لا بمعنى ان الوجود ينضم اليه فيصير المجموع شخصا
قال الشارح العلامة رح في حاشية شرح الاشارات والذى يقتضيه قواعدهم ان
الماهية ان كانت مجردة فنوعها منحصر في الفرد وان كانت مادية فيختلف اشخاصها
بحسب اختلاف استعدادات حصص المادة بمعنى ان لكل واحد استعداد خاص
يستدعى وجود تلك الماهية مقارنا باعراض وهيئات مخصوصة لا بمعنى ان تلك
الهيئات والاعراض ينضم الى الماهية الكلية فتشخصها كيف وتشخص الموضوع سابق
على تشخص الاعراض فتشخص الماهية عين وجودها بالذات وغيرها بالاعتبار فان
وجودها الذى يقتضيه الاستعداد المخصوص هو الذى يمتاز به عن الافراد الموجودة
بوجود آخر يقتضيه الاستعدادات الاخر وتلك الاعراض قد تسمى مشخصة بمعنى انها
عنوان التشخص وعلامته لا بمعنى انها علة للتشخص وامتيازه ولذلك يشتبه عند
تبدل الاعراض

آن مقولاتيكه اكر برسد كسى را سيكوئى جوابه اين سؤاله
جوهر وكيف وكم وأين متى وضع اضافت ملك وفعل وانفعال

واذا كان مذهبهم ذلك فلا يجوز تكفيرهم
فيه سواء كان صوابا او خطاء فان ما ينفونه
عنه تعالى هو الادراك الشبيه بالتخيل وهو في
الحقيقة نقص كما فصلوه في موضعه فكما ان
كثيرا من الصفات كمال في حقنا وهي في حقه
تعالى نقص كذلك مثل هذه الادراكات في حقه
تعالى نقص فلا يتعلق بذلك القدر تكفير كما
لا يتعلق التكفير بمن يقول برجوع السمع و
البصر الى العلم كالاشعري وفلاسفة الاسلام
والتكفير الذي صرح به الامام حجة الاسلام وغيره
انما يتعلق بمن ينفي علمه تعالى بالجزئيات على وجه
يفضي الى نفي علمه تعالى ببعض المعلومات كما
اشرنا اليه فان قلت قد تقرر عند الفلاسفة
ان الفاعل بالاختيار يتوقف فعله على التصور
الجزئي حيث قال في الاشارات الرأي الكلي
لا ينبعث عنه شوق جزئي وبينه الشارح
بان نسبة الكلي الى جميع جزئياته

سواء

عه

آنما قال ذلك مبالغة في كونه مما لا بد منه وذلك البعض هو الامام الرازي رح زعما منه ان هذا مذهب الشيخ وقال المحقق الطوسي ان ذلك شئ لم يذهب اليه احد قبله فان الجسم يمتنع ان يكون ذا نفسين اعني ذاتين مبتاينين هو آلة لهما معا بل مذهب الشيخ ان لكل فلك نفسا واحدة مجردة تفيض عنها صورة جسمانية على مادة الفلك فيتقوم بها وهي تدرك الجزئيات بجسم الفلك وتحرك الفلك بواسطة تلك الصورة التي هي باعتبار تحريكها قوة وباعتبار آخر صورة كما في نفوسنا وابداننا بعينها

ط

يعني اذا تقرر انه يصح عندهم صدور المعلول الذي لا مثل له من نوعه عن رأي كلي فنقول انه يصح صدور كل شئ عن الله تع بالاختيار من غير حاجة في ذلك الى تعقل ذلك الشئ على الوجه الجزئي اذ من البين ان كل معروض مع عارضه اذا تعقل بكنهه الذي هو مجموع الماهيتين الكليتين اعني ماهية المعروض وماهية العارض حتى يكون هذا المركب منحصرا في فرد في الواقع لا يكون لهذا الفرد المركب من هذا المعروض والعارض مثل من نوعه فيصح صدور هذا الفرد عن هذا الرأي الكلي كما يصح صدور الشمس والعقل الفعال عن الرأي الكلي فيهما ولا شك ان كل معلول له ماهية كلية معروضة لماهية كلية اخرى صارتا منحصرتين في الواقع في ذلك المعلول فيصح صدوره عن الفاعل باعتبار تعقل الماهيتين المنحصرتين فيه

سواء ولذلك اثبتوا في الفلك وراء النفس المجردة قوة جسمانية هي مبدأ تخيل الحركات الجزئية وربما سماها بعضهم نفسا منطبعة فلا يصح ما ذكرت في توجيه كلام الفلاسفة لان مذهبهم على ما قررت هو ان الله تع فاعل بالاختيار لكل شئ فيلزم تعقله للاشياء بالوجه الجزئي قلت قد صرح بعضهم بان المعلول الذي لا مثل له من نوعه كالشمس والعقل الفعال يصح صدوره عن رأي كلي وقد صرح به شيخهم ورئيسهم في التعليقات ايضا ومن البين انه اذا تعقل كل معروض و عارض بكنهه حتى يصير مجموع المعروض و العارض منحصرا في فرد يكون هذا الفرد المركب لا مثل له من نوعه على انه لا فرق بين النوع المنحصر في فرد والعرض المنحصر فيه في هذا الحكم ويمكن التوفيق بين كلاميهم بان الكلي

وذلك لان جزئيات هذا النوع لا يكون منحصرة في فرد في الواقع فلو الرأي الكلي عليها على السوية يكون متميزا بتشخص انتهى

الرأي الكلي لا ينبغي اعني ولم لم فيه لهم ان بعد تعين في جزئيات ما المعلول الذي لا مثل له من نوعه يصح صدوره عن الرأي الكلي

وهي ان واجب الوجود لما كان يعقل ذاته بذاته ثم يلزم قيومية عقلا بذاته لذاته ان يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متاخرة لا داخلة في الذات مقومة لها وجاءت ايضا على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات متباينة او غير متباينة لا تثلم الوحدة والاول تعالى يعرض له كثرة لوازم اضافية وكثرة سلوب وسبب كثرة ذلك كثرة الاسماء لكن لا تأثير لذلك في وحدانية ذاته انتهى وذلك كالوحدة فانها ابعد الاشياء عن الكثرة مع انها نصف الاثنين وثلث الثلثة وربع الاربعة وهكذا الى غير النهاية ولم يلزم من حصول الكثرة في هذه الامور الخارجة قدح في وحدة المعروض

عندهم له معنيان الاول المشهور ما
لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة
والثاني ما هو مشترك بين كثيرين وصحة
الصدور مبني على المعنى الاول مع عدم
الاشتراك في الواقع وامتناع الصدور
مبني على المعنى الثاني ولكن يبقى انه يمكن
في الفلك تصور جزئيات الحركة بحيث
تنحصر في فرد فلا تثبت النفس المنطبعة
واعلم ان مسئلة علم الواجب مما تحير فيه
الافهام ولذلك اختلف المذاهب فيها
فذهب البعض الى ان علمه بذاته عين ذاته
وعلمه بغيره من الممكنات عين المعلومات
وذهب البعض الى ان علمه تعالى صور مجردة غير
قائمة بشيء وهي التي اشتهرت بالمثل
الافلاطونية والبعض الى قيامها بذاته تعالى
وظاهر عبارة الاشارات يشعر بذلك لكن
قد صرح في الشفاء بنفيه حيث قال هو

هي عقول مجردة مدبرة للانواع الجسمانية

يعني اذا كانت الصورة قائمة بذاته تعالى يلزم التكثر في ذاته تعالى لان علمه تعالى عين ذاته فاذا ثبت التكثر في العلم ثبت التكثر في ذاته تعالى وهو محال

اي بسبب تلك الاشياء في ذات الواجب

يعقل الاشياء دفعة من غير ان يتكثر
بها في جوهره او يتصور حقيقة ذاته
بصورها بل تفيض عنها صورها معقولة
وهو اولى بان يكون عقلا من تلك الصور
الفايضة من عقليته ولانه يعقل ذاته بذاته
وانه مبدأ لكل شيء فيعقل من ذاته كل شيء
وكلام شارح الاشارات في شرح الاشارات
وغيره يحوم حول ظاهر كلام الشفاء في
هذا الموضع فانه قال كما لا يحتاج العاقل
في ادراك ذاته لذاته الى صورة غير صورة
ذاته التي هو بها هو لا يحتاج ايضا في
ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة
غير صورة ذلك الصادر التي هو بها هو
واعتبر في نفسك انك اذا تعقلت
شيئا بصورة تتصورها وتستحضرها
فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا
بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك

اي تلك الصورة التي تصورت الشيء بها صادرة عنك بمشاركة ذلك الشيء ضرورة كونها منتزعة منه ومدخلية محل الانتزاع فيما انتزع منه

هذا صريح في ان علمه تعالى قائم في تلك الصور بذاته تعالى

اي تفيض من ذاته صور الاشياء معقولة بنفسها من غير ان تحصل صورها في ذاته

اي ادراكه فالعقل بالفعل الصادر عن الواجب فادراك الاشياء هو بنفسه الاشياء

وذلك لان العلم التام بالعلة التامة مقتضى للعلم التام بمعلولها دون العكس فان وجب العلة من حيث هي تامة معلولها المعين من حيث هو والمعلول من حيث هو معلول لا يقتضي علة المعينة فهي علة العلة بذاتها المخصوصة علم ذلك المعلول واما المعلول فاحتياجه الى العلة ليس لذاته المخصوصة بل لامكانه والامكان لا يحوج الا علة ما دام [illegible] معلول الا تلك العلة

فهو الشيء الخارجي [illegible]

ما صار ان تعقل الاشياء وادراكها دفعة بان تحصل صورها معقولة او بان تكون عقلا وادراكا لتلك الصور التي تعقلها وادراكها بحضورها

ـــه
دفع لما يمكن ان يقال من ان الصورة العقلية انما يكفي في تعقلها لكونها حالة في النفس
وامتناع صورة اخرى معها مساوية لها بخلاف ما يصدر عن الفاعل وانه ليس بمحال فيه
ومن ان الصورة العقلية ليست صادرة عن النفس بل النفس قابلة لها وانما حصلت
الصورة من العقل الفعال وجه الدفع اما عن الاول فهو ان كون الصورة حالة في
النفس ليس شرطا للتعقل والا لم يكف نفس ذاتنا في تعقل ذاتنا بل حلول الصورة
في النفس شرط لحصول الصورة لها الذي هو شرط تعقلها حتى اذا حصل لها الصورة
بوجه آخر غير الحلول حصل التعقل واما عن الثاني فهو ان حصول الشيء عن الفاعل
حصول للفاعل فيكون حصولا لغير ذلك الشيء وهو التعقل اذ لا معنى للتعقل
الا حصول الشيء المجرد للمجرد وحصول الشيء للقابل لما ضعف في كونه حصولا من
حصول الشيء للفاعل واذا كان الثاني كافيا في التعقل كفى الاول بطريق الاولى
والى هذا السؤال والجواب اشار بقوله ومعلوم ان حصول الشيء الخ

فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل
كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها
ايضا بنفسها من غير ان تتضاعف الصور
فيك بل انما تتضاعف اعتبارات المتعلقة
بذاتك وبتلك الصورة فقط او على سبيل
التركيب واذا كان حالك مع ما يصدر
عنك بمشاركة غيرك هذه الحال فما ظنك
بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير
مداخلة غيره فيه ولا تظنن ان كونك محلاً
لتلك الصورة شرط في تعقلك اياها فانك
تعقل ذاتك مع انك لست محلاً لها بل
انما كان كونك محلاً لتلك الصورة شرطاً في
حصول تلك الصورة لك الذي هو شرط
في تعقلك اياها فان حصلت تلك الصورة
لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل
من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول
الشيء لفاعله في كونه حصولاً لغيره ليس

قال الشارح رح في شرح الهياكل نقلا عن صاحب الهياكل اعلم ان حكماء الفرس وغيرهم
من المتالهين كهرمس المسمى بوالد الحكماء وفيثاغورس وافلاطون وامثالهم
ذهبوا الى ان لكل نوع من الافلاك والكواكب وبسيط العناصر ومركباتها ربا في
عالم النور هو عقل مدبر لذلك النوع ذو عناية به وهو الغاذي والمنمي والمولد في
الاجسام النامية لامتناع صدور هذه الافعال المختلفة في النباتات عن
مواد بسيطة عديمة الشعور وفيها عن انفسنا والا لكان لنا شعور بها فجميع هذه
الافعال من تلك الارباب حتى قالوا ان الالوان الكثيرة العجيبة في ريش طاوس
عليها رب نوعها وكذا جميع الهيئات فانها ظلال لاشراقات نورية ونسب معنوية
في تلك الارباب نورية وكذا رايحة المسك ظل لهيئة نورية في رب نوعه فان
الارباب يفيض عليها من مباديها انوارا وعارضة لها ويلزمها نسب مختلفة
فتنطبع صورها في اصنامها الجسمانية ودليلهم على ذلك وان كان اقناعيا فلا يدل
على وهن المدعى فان اطلاعهم على ذلك بالمشاهدة الحقة المتكررة المترتبة على
انسلاخهم عن الهياكل الظلمانية وانما حاولوا الحجة لغيرهم ممن ليس من اهل التجريد
والمشاهدة وجميع المتالهين متفقون على ذلك وحكى افلاطون عن نفسه انه
خلع الظلمات اعني التعلقات البدنية وشاهدها حتى ان حكماء الفرس سموا كثيرا
منها فسموا رب صنم الماء خرداد ورب الاشجار مرداد ورب النار اردبهشت
والى تلك الارباب اشار سيدنا صلى الله عليه وسلم اتاني ملك الجبال وملك البحار

دون

دون حصول الشيء لقابله فاذن المعلولات
الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له
من غير ان تحل فيه فهو عاقل اياها من غير
ان تكون هي حالة فيه واذ قد تقدم هذا
فاقول قد علمت ان الاول عاقل لذاته من غير
تغاير بين ذاته وعقله لذاته في الوجود
الا في اعتبار المعتبرين وحكمت بان عقله
لذاته علة لعقله لمعلوله الاول فاذا
حكمت بكون العلتين اعني ذاته وعقله
لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير
تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا اعني
المعلول الاول وعقل الاول له شيئا
واحدا في الوجود من غير تغاير يقتضي كون
احدهما مباينا للاول والثاني متقررا فيه
وكما حكمت بكون التغاير في العلتين
اعتباريا محضا فاحكم بكونه في المعلولين
كذلك فاذن وجود المعلول الاول هو

وهو المعلول الاول

اي عقل الاول له

ع‍ه

يعني ان لها نوعين من التعقل احدهما تعقل معلولاتها وثانيهما تعقل ما ليس بمعلولات لها
كتعقلها الواجب وتعقلها المعدومات وذلك انما يكون بحصول صورها فيها
على طريق الاشراق من الواجب تع والحاصل ان علم الله تع هو حضور سائر معلوماته
عنده تع ومثل المعدومات لما كانت حاضرة عند العقول وهي حاضرة عند الله تع
كانت ايضا حاضرة عند الله تع ضرورة ان الحاضر عند الحاضر حاضر فيكون الله تع
عالما بجميع الاشياء من غير تكثر في ذاته

نفس عقل الاول اياه من غير احتياج الى
صورة مستفاضة مستأنفة تعالى ذات الاول تعالى
عن ذلك علوا كبيرا ثم لما كانت الجواهر
العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها
بحصول صور فيها وهي تعقل الاول الواجب
ولا موجود الا وهو معلول للاول الواجب
كانت جميع صور الموجودات الكلية و
الجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها و
الاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك
الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك
الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو
عليه فاذن لا يعزب عنه مثقال ذرة من غير
لزوم محال قلت هذا (اي تغيب في) كلام اقناعي
من وجوه الاول ان ما ذكر من انه كما لا يحتاج
العاقل في ادراك ذاته لذاته الى صورة غير صورة
ذاته لا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر عنه
لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر غير بين

[illegible]

وماذكره من الاعتبار من نفسك لا يفي ببيانه
بل ولا بالتأنيس به فان الصورة العقلية
القائمة بذات العاقل من صفات ذاته و
الذات مع سائر صفاته حاضرة عند نفسه
غير غايب عنها وليس المعلول الاول من
صفات الواجب حتى يكون حضوره مستلزما
لحضوره وادراكه لادراكه الثاني ان تعقل
الصورة بنفسها من غير احتياج الى صورة
اخرى ليس بعلاقة الصدور حتى يقال اذا
تعقل النفس الصورة بنفسها مع انها صادرة
عنها بمشاركة غيرها فبالاولى ان لا يحتاج
العاقل في تصور ما يصدر عنه لذاته من
غير مداخلة غيره فيه بل تعقل الصورة
بعلاقة الحلول او بالصدور مع الحلول
ولا حلول للمعلول الاول في الواجب تعالى عن
ذلك نعم لو كانت النفس عالمة ببعض ما يصدر
عنها من الامور الغير الحالة فيها بدون الاحتياج

يعني انه اذا عقل نفسه يكون الشيء مدركا للشيء
بكونه حاضرا عنده وذلك انما يتاتي
فيما اذا كان المدرك عين
المدرك او كان قائما به وصفة له و
ذات المعلول الاول ليس من صفات
الواجب حتى يكون حضوره عنده
عند نفسه مستلزما لحضوره مستلزما
فيكون ادراكه لذاته مستلزما لكون
لادراكه واستلزام
المعلول الاول صادرا عنه
حاضرا عنده تمت

الي الصورة لكان مقوّياً لهذا المدّعي وليس
الامر كذلك فانّا نحتاج في تصوّر الامور
الصادرة عنّا المباينة لنا الي الصورة كما
يشهد به الوجدان الثالث انّ قوله ولا
تظننّ انّ كونك محلاً لتلك الصورة شرط في
تعقّلك ايّاها فانّك تعقّل ذاتك مع انّك
لست محلاً لها ضعيف لانّه يجوز ان يكون
شرط التعقّل احد الامرين من كونه ذات
العاقل او وصفاً له الرابع انّ قوله فان
حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير
الحلول فيك حصل التعقّل غير ظ بل يكاد
يكون مصادرة الخامس انّ قوله ومعلوم انّ
حصول الشيء لفاعله في كونه حصولاً لغيره
ليس دون حصول الشيء لقابله ان اراد
انّ حصوله بالنظر الي القابل ممكن وبالنظر
الي الفاعل واجب فيكون حصوله للفاعل
اوكد واوثق فلا يكون دون حصوله

[illegible]

للقابل فسلّم لكن لا يظهر انّ الحصول على
ايّ وجهٍ كان يكفي في حصول التعقّل بل
ربّما كان هذا النحو من الحصول اعني
الحصول للقابل وان كان اضعف من
الحصول للفاعل في معنى الوجوب والامكان
شرطَ التعقّل كما انّ حصول السواد للقابل
شرط الاتّصاف بالسواد وحصولَه للفاعل
وان كان اقوي من الحصول للقابل لا
يستلزم الاتّصاف به السادس انّ قوله
اذا حكمتَ بكون العلّتين اعني ذاتَه وعقلَه
لذاته شيئًا واحدًا في الوجود من غير
تغايرٍ فاحكم بكون المعلولين ايضًا اعني
المعلولَ الاوّل وعقلَ الاوّل له شيئًا
واحدًا تحكّم بحتٌ اذ المعلول الاوّل
بالاعتبارات الثلثة التي لا تزيد عليها
في الخارج علّة للمعلولات الثلثة المتباينة
في الوجود كما تقرّر في موضعه فالعلل متّحدة

اي خبر كان الاول

بل يستلزم اتصاف الواجب بالسواد تعالى عن ذلك

في الوجود والمعلولات متباينة فيه
السابع ان القول بتعقل الواجب صور
الموجودات الكلية والجزئية بواسطة
حصولها في الجواهر العقلية وتعقل الواجب
تلك الجواهر العقلية مع تلك الصور يفضي
الى كون علم الواجب بها متأخرا عن تعقل
تلك الجواهر لتلك الصور الحاصلة فيها على
ان ارتسام صور الجزئيات المادية في
الجواهر المجردة ليس مستقيما على اصول الفلاسفة
لان المجرد عندهم لا يدرك الجزئيات المادية
الا بآلات جسمانية ترتسم صورها في تلك الآلات
وليست تلك الآلات بل نفس تلك الجواهر
المجردة معلولة لذاته بذاته فلا يجري
فيها المقدمة التي مهدها لتحقيق هذا
المطلب الثامن انه اذا كان وجود المعلول
الاول هو نفس تعقل الواجب اياه وعقل
الواجب ليس امرا صادرا عنه بالاختيار

آي يتوقف عليها الصدور بالاختيار فان الكلام فيه لا في نفس الاختيار ففي العبارة مسامحة
وبما قررنا ظهر ان ما قيل انه يظهر من كلامه هاهنا ان الاختيار صفة غير القدرة يتوقف على
القدرة وهو مناف لما تقرر عندهم ان الصفات الثبوتية سبع توهم لا يعبأ به منه مد ظله

فانّ العلم والقدرة والارادة يتوقف
عليها الاختيار فلا يمكن صدورها
بالاختيار والا لزم الدور او التسلسل فاذن
لا يكون صدور المعلول الاول بالاختيار
بالمعنى الذي يثبتونه وهو انه ان شاء فعل
وان لم يشأ لم يفعل كما انه لا يصدق إنْ
شاء علم وان لم يشأ لم يعلم وهو خلافُ
مذهبهم و يُفضي الى شناعةٍ عظيمةٍ بل
بمحض الايجاب فان قلتَ اذا كان صدورُ
الممكنات عن الواجب بالاختيار والافعالُ
الاختيارية مسبوقةٌ بالعلم كما ذكرتَ فيلزم
أنْ يكونَ للحوادث وجودٌ ازليٌ في علم الله
اذ تعلق العلم باللاشئ المحض محال بديهة
وما يقوله الظاهريون من المتكلمين من ان العلم
قديم والتعلق حادث لا يُسمن ولا يُغني من
جوع اذ العلم ما لم يتعلق بالشئ لا يصير ذلك
الشئ معلومًا فهو يُفضي الى نفي كونه عالمًا

انا وجودها فلا يمتنع تعلق العلم بالعدم
المحض بديهة واما اذا نسبتها باعتبارها فلا
الوجود فلكونه علمه ازليا وهذا
الوجودات الازلية العالمين
كلها الاتية فيكون صفر
للواجب فالنسبة الى الازلية
للعالم وقدمه وحدوثه
كونه حادثا

بالحوادث في الازل تعالى عن ذلك علوا كبيرا
قلت المخلص ما اشرنا اليه سابقا من انه تعالى
يعلم بعلمه البسيط الاجمالي جميع الاشياء
وذلك العلم مبدأ لوجود التفاصيل في
الخارج كما ان العلم الاجمالي فينا مبدأ
لحصول التفاصيل فينا فان قلت هذا الوجود
العلمي للممكنات صادر عن الواجب تع وهو
فاعل مختار فلابد ان يكون مسبوقا بالعلم
فيلزم ان يكون قبل هذا الوجود موجودا
في علم الله ونتقل الكلام الى الوجود السابق
فاما ان تتسلسل الوجودات او تنتهي الى وجود
واجب وكلاهما مح قلت قد سبق ان الواجب
تع موجب بالنظر الى صفاته الذاتية وكما
ان علمه تع ليس صادرا عنه بالاختيار كذلك
وجود الحوادث في علمه تع فان ذلك الوجود
عين علمه تع بالذات وغيره بالاعتبار فلا يحتاج
هذا الوجود الى سبق علم به ولا يخفى

اي وجود يكون صدوره عن الواجب واجبا فلا يكون الواجب فاعلا مختارا بالنسبة الى الوجود وهو محال

عليك انه لا يمكن مثل ذلك في المعلول
الاول على التقرير الذي قرره شا رح
الاشارات لانه ليس له عنه وجودان
يكون احدهما علميًّا وصدوره عنه
بالايجاب والآخر خارجيًّا وصدوره عنه
بالاختيار بل له وجود واحد هو الخارجي
وهو عين علمه والقول بان هذا الوجود
الخارجي باعتبار انه علم صادر عنه
بالايجاب وباعتبار انه موجود خارجي
صادر عنه بالاختيار تعسف لا ترتضيه
الفطرة السليمة لان اعتبار كونه علمًا
ليس وجودًا آخر له حتى يصح كونه صادرًا
عنه بالايجاب بل اعتبار كونه علمًا هو
بعينه اعتبار وجوده الخارجي فانه
بحسب هذا الوجود علم لكونه جوهرًا
مجردًا غير غائب عن مجرد وليس له وجود
آخر بحسب هذا العلم فان الصورة العلمية

مثلوا العلم الاجمالي بعلم من علم مسألة ثم يسأل عنها فانه يحضر الجواب الذي هو تلك المسألة في ذهنه دفعة قال الشارح الجديد للتجريد وليس ذلك بالقوة المحضة قال هذه حالة بسيطة هي مبدأ تفاصيل تلك المسألة فلم يكن عالما بالقوة من كل وجه بل هي بالفعل من وجه وبالقوة من وجه آخر فانه علم بالفعل من حيث جمله وعلم بالقوة نظرا الى التفاصيل التي في ضمنها انتهى

اي لو فرض ان علم المجيب بالتفاصيل التي في ضمن المسألة علم بالقوة فليس الحال في الممثل له وهو الامر الاجمالي كذلك بل هو بالفعل وعدم مطابقة المثال للممثل له لا يضر لان الغرض من التمثيل توضيح الممثل وتقريبه الى الفهم وذلك يحصل بالمناسبة في الجملة ولا يجب فيه المطابقة واشار بقوله لو فرض وقوله يتبادر الى الوهم الى ان العلم المتعلق بتفاصيل المسألة علم بالفعل ايضا وان هذا المثال مطابق للممثل له في الواقع وتوهم بعض المتأخرين توهم فاسد

هي بعينها الصورة الخارجية في العلم
الحضوري واعلم ان ما ذكرناه بعينها جار
على سياق مذهب المتكلمين اذ حينئذ يكون
علمه تعالى غير ذاته وتكون الممكنات كلها
موجودة في علم الله تعالى على سبيل الاجمال ومعنى
الاجمال كون العلم واحدا والمعلوم متعددا
وهو علم بالفعل بجميع المعلومات لا بالقوة
كما توهمه بعض المتأخرين من التمثيل الذي
ذكروه من حال المجيب عن مسئلة يعلم جوابها
اجمالا فانه يتبادر الى الوهم انه ليس علما
بالفعل بل بالقوة القريبة فانه لو فرض ان
الامر في المثال كذلك فليس الحال في الممثل
له هكذا والغرض من المثال تقريب وتوضيح
وقد حقق ذلك في الكتب العقلية واما
على مذهب الحكماء القائلين بان علمه تعالى عين
ذاته فيبقى ان تلك الممكنات الموجودة
في علم الله تعالى اهي قائمة بانفسها او بذاته تعالى

كما

قوله ابداه بعض المتأخرين من الفرق الخ قال شارح التجريد ان حصول شيء في الذهن لا يوجب اتصاف الذهن به كما ان حصول الشيء في المكان لا يوجب اتصاف المكان به وكذا الحصول في الزمان لا يوجب اتصاف الزمان بالحاصل فيه وانما الموجب لاتصاف شيء بشيء قيامه به لا حصوله فيه ثم قال و بهذا التحقيق يندفع اشكال قوي يرد على القائلين بوجود الاشياء انفسها لا صورها واشباحها في الذهن وهو ان مفهوم الحيوان مثلا اذا وجد في الذهن فانا نعلم يقينا ان هناك امرين احدهما موجود في الذهن هو معلوم وكلي وجوهر اعني مفهوم الحيوان اذ المراد بالجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وثانيهما موجود في الخارج وهو علم وجزئي وعرض فعلى طريقة القائلين بوجود الاشياء انفسها في الذهن يشكل ان الموجود في الخارج الذي هو علم وعرض من الكيفيات النفسانية ما هو اذ ليس هناك على هذه الطريقة الا مفهوم الحيوان الذي هو موجود في الذهن وقائم به وعلى تحقيقنا هذا نقول ان مفهوم الحيوان مثلا اذا حصل في الذهن فيقوم بالذهن كيفية نفسانية هو العلم بهذا المفهوم وهو عرض وجزئي لكونه قائما بنفس شخصية ومتشخصا بتشخصات ذهنية وهو الموجود في الخارج واما الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل في الذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم وحاصل القدح الذي اورده الشارح رح فيها شبهة عليه هو انه اثبات مذهب ثالث فلا بد من بيانه بالدليل

كما هو مبسوط في الشفاء ولم يتعرض لجوابه بل ردّد بين الاحتمالات وقال انه لا يتجاوز الحق عنها ولم يعيّن ان اي الاحتمالات هو الحق وقد تيسّر لنا في تحقيق مذهبهم مقالة قد ضاعت عنا ولم يتفق لنا اعادتها وعسى ان يتيسر بتوفيق الله تعالى فان قلت على ما ذكرته من سياق المتكلمين يأتي الترديد المذكور فان الممكنات الموجودة في علمه تعالى اما قائمة بانفسها او بذاته تعالى قلت على اصولهم لا بأس بقيام الممكنات بحسب الوجود العلمي بذاته تعالى فان الممكنات بحسب هذا الوجود هو العلم وهي في هذا الوجود متحدة ويمكن ان يذهب الى الاحتمال الذي ابداه بعض المتأخرين من الفرق بين القيام بالعقل والحصول فيه ويقال ان الممكنات حاصلة في العقل وليست قائمة به

فلا يلزم من قيامها بحسب هذا الوجود بذاته تعالى تغيير صفاته الحقيقية

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الاء ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور بالراغب
وكفى عبده ١١٧٥

عه
اشارة الى دفع ما يتوهم ان الممكنات الموجودة في علمه تعالى قائمة بانفسها وان كانت مغايرة للمثل الافلاطونية لكن الدليل الذي ابطل به الحكماء المثل الافلاطونية يجري في ابطالها ايضا فلا يمكن اجراء هذا الاحتمال الذي ابداه بعض المتأخرين على مذهب الحكماء ووجه الدفع ان جريانه فيها انما يتاتي اذا قيل بوجود صورها في علمه تعالى وجودا عينيا واما اذا قيل بوجودها فيه وجودا ذهنيا وظليا فلا

وقد حُمنا في هذا على ما ذكرناه في بعض
تعليقاتنا انما هو من حيث انه قد ذكره
بعضهم بطريق الدعوى ولا دليل له عليه
واما بحسب الاحتمال فلا قدح فيه وانت
خبير بانه لو اُجري هذا الاحتمال على
مذهب الحكماء ايضا لم يبعُد وح يكون
الممكنات موجودة في علمه الذي هو عين
ذاته ولا تكون قائمة به ولا يمكن حمل
المُثُل الافلاطونية على ذلك والدليل
الذي ذكر في نفيها انما يتوجه اذا
قيل بوجودها في الخارج كما لا يخفى على
من له دُربة وهذا اقرب مما قيل ان
علمه بالممكنات منطوٍ في علمه بذاته لان
ذاته تعالى على ما هو عليه من الصفات معلومة
له تعالى ومن جملة تلك الصفات انه تعالى مبدأ
للممكنات على الترتيب الواقع فيعلم
انه مبدأها فيعلمها بعلمه بذاته من

غيران يؤدي الى كثرة في ذاته وصفاته
فانه يعلمها اجمالا في ضمن علمه بذاته كما
انا نعلم ذاتنا بالعلم الحضوري حيا
قادرا عالما والالم يكن علمنا بذاتنا
على ماهي عليه وذلك لان كون العلم
بالعلة هو بعينه العلم بالمعلول من دون
حصول المعلول وصورته مع ان المعلول
مباين للعلة لا يخلو عن كدر اذ المعقول
من العلم الاجمالي هو ان يكون العلم بالكل
دفعة واحدة وينحل الى العلوم بالاجزاء
وينفصل اليها وليس المعلولات مما ينحل
اليها العلة فذلك يفضي الى ان يكون العلم
باحد المتضايفين المشهورين هو بعينه
العلم بالمتضايف الآخر ولا يخفى بعده
فان قلت العلم بالعلة سبب للعلم بالمعلول
كما هو المشهور بخلاف سائر المتضايفين
قلت لو سلم انه كذلك فلا نسلم ان العلم بها

اشارة الى منع سببية العلم بالعلة للعلم بالمعلول لانهما
متباينان والعلم باحد المتباينين لا يجب ان يكون
سببا للعلم بالمباين الآخر

يعني لا علاقة يصح ان تحصل مصححة لكون العلم
بالعلة بعينه علما بالمعلول سوى التضايف الذي بين المشهورين
الذي يبني وكونه موصلا الذي يقتضي الى ان يكون
العلم باحد المتضايفين المشهورين بعينه علما
بالآخر كما يبني على علاقة العلية او
سواء اوليكون على المتضايفة
المعلولية او هو بعينه علما بالآخر

عين العلم بالمعلول والمط ههنا ذلك
لانا نريد ان يتحقق علم الواجب بحيث
لا يفضي الى الكثرة في صفاته وذلك لا يحصل
بمجرد الاستلزام واعلم انهم ذكروا ان
علم الواجب بغيره منطو في علمه بذاته
وما بينوا كيفية الانطواء الا بان قالوا
ان ذاته علة للممكنات وعلمه بذاته
على ما هي عليه منطو على علمه بالممكنات اذ
من جملة احوال ذاته كونه مبدأ لها
فيتضمن علمه بذاته علمه بها وهذا مما
لا يقنع به ذو فطانة لان تلك الممكنات
مباينة للواجب وحضور احد المتباينين
لا ينطوي في حضور الاخر ولو فرض بينهما
اي نسبة من العلية وغيرها
ولو صح ما ذكروه لكفى ان يقال ان من جملة
احواله كونه مغايرا للممكنات وهو
يعلم ذاته مع جميع احواله فيتضمن علمه

الحكماء الذين قالوا ان علمه بغيره منطو في علمه بذاته كما سيظهر ٥

بذاته علمه بجميع ما سواه ثم انهم ذكروا
ان علمه تعالى حضوري والمعلوم في العلم
(اي بالممكنات وذاته ٥)
الحضوري هو بعينه الصورة العينية
من غير ان يكون هناك صورة اخرى
فلابد ان يكون للمعلوم وجود في
الخارج حتى تكون الصورة العينية
بعينها الصورة العلمية ومن البين ان
وجود العلة ليس بعينه وجود المعلول
حتى يكون صورتها العينية منطوية
على صورته العينية فالمخلص لهم من ذلك
ان يلتجئوا الى ما ذكرناه سابقا من ان
تلك المعلولات معقولة بذواتها وهي
باعتبار كونها علما لله تعالى متقدمة عليها
باعتبار كونها موجودات خارجية وهي
باعتبار كونها علما منسوبة اليه تعالى
بالايجاب فانها بذلك الاعتبار ليست
مسبوقة بالعلم والارادة وباعتبار وجودها الخارجي

منسوبة اليه بالاختيار لانها مسبوقة
بالعلم الذي يغايرها بالاعتبار وبالارادة
المنبعثة عنه وفيه ما اشرنا اليه سابقا
هذا ما رأينا ذكره في هذا المقام ولنا
في تحقيق مذهبهم كلام آخر يعلو عن طور
علم الكلام وسنأتي عليها في رسالة مفردة
ان وفقنا الله المنعام فان قلت علم
الواجب حضوري وحضور الشيء عند نفسه
يستلزم المغايرة بين الشيء ونفسه و
التغاير الاعتباري يستلزم ان لا تكون
ذات الواجب من حيث هي من غير اعتبار
قيد زائد عالما بنفسه بل تكون مع اعتبار
قيد عالما بذاته من حيث هي او تكون
من حيث هي عالما بذاته مع قيد والتفسير
بعدم الغيبة لا يجدي لانه ايضا
نسبة قلت عدم الغيبة نفي للنسبة
ونفي النسبة قد يكون للوحدة و

انتفاء

يعني ان غيبة شيء عن شيء نسبة مخصوصة بينهما وانتفاء هذه النسبة كما يكون لاجل حضوره عنه كذلك يكون لاجل الوحدة وانتفاء الاثنينية ونظيره صدق السالبة فانه كما يكون بوجود الموضوع وانتفاء المحمول عنه كذلك يكون بانتفاء الموضوع

انتفاء الاثنينية فلا يستدعي المغايرة
وايضا لا محذور في ان تكون الذات مع
اعتبار قيد عالما بذاته من حيث هي
لان الذات مع القيد متحد في الوجود
مع الذات من حيث هي قادر علي جميع
الممكنات باتفاق المتكلمين والحكماء
لكن القدرة عند المتكلمين عبارة عن
صحة الفعل والترك وعند الحكماء
عبارة عن كونه بحيث ان شاء فعل و
ان لم يشأ لم يفعل ومقدم الشرطية
الاولي بالنسبة الي وجود العالم دائم
الوقوع ومقدم الشرطية الثانية
بالنسبة الي وجود العالم دائم اللاوقوع
وصدق الشرطية لا يستلزم صدق
طرفيها ولا ينافي كذبهما ودوام الفعل
وامتناع الترك بسبب الغير لا ينافي
الاختيار كما ان العاقل ما دام عاقلا

المتكلمون عليهم بان كونه تعالى لازم الفعل
وممتنع الترك ينافي كونه مختارا بل يوجب
ذلك كونه موجبا

اتفق المليون على انه تعالى قادر بمعنى انه يصح منه ايجاد العالم وتركه فليس شيء منهما
لازما لذاته واما الفلاسفة فانهم قالوا ايجاد العالم على النظام الواقع من لوازم
ذاته يمتنع خلوه عنه فانكروا القدرة بالمعنى المذكور لاعتقادهم انه نقصان واثبتوا
له الايجاب زعما منهم انه الكمال التام اما كونه قادرا بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل
فهو متفق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشية الفعل الذي هو الفيض
والجود لازمة لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات فيستحيل الانفكاك بينهما فمقدم
الشرطية الاولى واجب صدقه ومقدم الثانية ممتنع الصدق وكلتا الشرطيتين
صادقتان في حق الباري تعالى شرح مواقف

واما ذهب الحكماء الى ذلك لزعمهم ان القادر اذا صح منه الفعل والترك فهو انما
يفعل بقصد وميلان فلا يختار ايجاد شيء ولا يميل اليه الا اذا كان هناك ما يترجح
به الايجاد على تركه بالقياس اليه فيكون الايجاد حينئذ اولى من تركه فكان بالايجاد محصلا
لتلك الاولوية ومستكملا بها وكان بدون ذلك الايجاد ناقصا وانه باطل واجاب
عنه الاشاعرة وبعض المعتزلة بانا لا نسلم ان المختار بهذا المعنى لا يوجد شيئا
الا اذا كان هناك ما يترجح به الايجاد على تركه بل يجوز ان يترجح احد مقدوريه
من غير مرجح يدعوه اليه وتمسكوا في هذا بقدحي العطشان ورغيفي الجائع
وطريقي الهارب من السبع مع المساواة في جميع الجهات التي يتصور الترجيح
فيها وفرقوا بين الترجح بلا مرجح والترجيح بلا مرجح قالوا ترجح احد المتساويين
على الآخر بلا سبب مرجح من خارج ضروري البطلان واما الترجيح بلا مرجح اي
مرجح خارج فليس بمحال بل المؤثر اذا كان مختارا فهو يرجح بارادته احد مقدوريه شاء
ولا تحتاج تلك الارادة الى ارادة اخرى والا تسلسل

يغمض عينه كلما قرب ابرة من عينه
بقصد الغمز فيها من غير تخلف مع
انها يغمضها بالاختيار وامتناع ترك
الاغماض بسبب كونه عالما بضرر الترك
لاينافي الاختيار فما ظنك بمن يكون
علمه عين ذاته فهو تعالى قادر على جميع
الممكنات لان المقتضي لقدرته هو الذات
والمصحح للمقدورية هو الامكان فاذا
ثبت قدرته في البعض ثبت في الكل
ولان الامكان مشترك بين الممكنات و
لابد للممكن على تقدير وجوده من الانتهاء
الى الواجب وقد ثبت انه فاعل بالاختيار
فيكون قادرا عليه ولان العجز عن البعض
نقص وهو على الله تعالى محال مع ان النصوص
ناطقة بعموم القدرة كقوله تعالى وهو على
كل شئ قدير قيل الاولى في اثبات هذا
المطلب بسائر المطالب التي لايتوقف

لان الوجوب والامتناع الذاتيين يحيلان المقدورية

ارسال

قوله ثبت في الكل وذلك لان نسبة الذات المقتضية للقدرة الى جميع الممكنات على
السواء فان المعدومات لا ثبوت لها اصلا بل هي منفيات محضة لا تمايز بينها بوجه
فلا يتصور ان يكون خصوصية بعض المقدورات مانعة من تعلق القدرة كما يقول
به المعتزلة فاذا ثبت قدرته في بعض الممكنات على ما يقتضيه كونه قادرا ثبت في الكل

ارسالُ الرسول عليه انْ يُتمسّك بالدلائل
السمعيّة قلت كون شمول القدرة ممّا
لا يتوقّف عليه ارسالُ الرسول بحسب
نفس الامْر مسلّم اذْ لو فرض قدرتهٔ تعالى على
الارسال فقط لكَفَى في صدور الارسال
منهٔ تعالى لكن اثباتُ ارسال الرسول يتوقّف
على اثبات شمول القدرة اذ طريقُ اثباته
انّ المعجزة فعلُ الله تعالى خارقٌ للعادة وقد
صدر عنه حالَ دعوي النبوّة واذا
خالف الفاعلُ المختار عادتَه حين استدعاء
النبي تصديقه بامرٍ يخالف عادتَه دلّ
ذلك الامْرُ على تصديقه قطعًا وهذا
متوقّفٌ على اثبات كونه فعلًا لهٔ وكونه
فعلًا لهٔ تعالى يثبت بشمول القدرة اذْ لا دليلَ
لنا على انّ خصوصَ المعجزة فعلُ اللهٔ تعالى ومقدورٌ
وانّ زعمهٔ المعتزلة واحتمالُ
وجودهٖ لا يجْدِي فلا يتمّ ما قيل

حاصل ما ذكره تقرير لكن اثبات ارسال
الرسل يتوقف على شمول القدرة لان
عدم توقف ارسال الرسل على شمول
على شموله لا ثبات قدرته هذا الطلب لا بد
لا يكفي من علمنا بارسال الرسول
في ذلك لا يحصل الا بجميع العلم
هذا العلم قدرته فاثبات شمول
يكونه قدرة فاثبات العلم به او
المقدورات في تحصيل التوقف
القدرة بالادلة السمعية التوقف
مكان اثبات الرسول شمول القدرة كان
على اثبات العلم بشمول القدرة بنفسه وانه يطلب
اثباتا للنبي قطعا

نظيره انّه اذا ارسل السلطان شخصًا
الى جماعة لمصلحة فلد به الجماعة فاذا
فعل السلطان امرًا يخالف عادته لتصديقه
حصل التصديق عندهم عادة

ممه
دفع لما يقال ان اثبات كون المعجزة فعلا لله تعالى لا يتوقف على اثبات شمول القدرة
بل يكفي في ذلك اثبات كونها فعل الله تعالى ومقدوره ووجه الدفع ان اثبات كون
المعجزة فعل الله تعالى ومقدوره اي صادرا عنه بالاختيار لا يتاتى الا في ضمن اثبات
شمول القدرة اذ لم يوجد دليل مختص باثبات كونها فعل الله تعالى ومقدوره ومجرد
احتمال وجود ذلك الدليل لا يجدي بل لا بد من تحققه والتشبث به واشار بقوله
ومقدوره الى ان مجرد كون المعجزة فعل الله تعالى لا يكفي في كونها تصديقا للرسول في
دعوى رسالته بل لا بد في ذلك من كونها مقدورا له تعالى وصادرا عنه بالاختيار فان
الافعال الاضطرارية لا دلالة فيها على التصديق كما لا يخفى

الاولى في اثبات هذا المطلب بل سائر
المطالب التي لا يتوقف ارسال الرسول
عليه ان يتمسك بالدلائل السمعية
فيستدل على شمول القدرة بقوله تعالى ان
الله على كل شيء قدير وعلى شمول العلم بقوله
تعالى والله بكل شيء عليم وامثاله مريد
بجميع الكائنات الارادة صفة مغايرة
للعلم والقدرة توجب تخصيص احد
المقدورين بالوقوع قالوا نسبة الضدين
الى القدرة سواء اذ كما يمكن ان يقع
اي الوجود والعدم ٥
بقدرته احد الضدين يمكن ان يقع بها
الضد الآخر ونسبة كل منهما الى الاوقات
سواء اذ كما يمكن ان يقع في وقته الذي
وقع فيه يمكن ان يقع قبله و بعده
فلا بد من مخصص يرجح احدهما على الآخر
ويعين له وقتا دون سائر الاوقات
وهذا المخصص هو الارادة وهي قديمة

اذ لو كانت حادثة لزم كونه تعالى محلا
للحوادث وايضا لاحتاجت الى ارادة
اخرى ويتسلسل وهي شاملة لجميع الكائنات
لانه تعالى موجد لكل ما يوجد من الممكنات
لما سبق من شمول القدرة وكونه فاعلا
بالاختيار فيكون مريدا لها لان الايجاد
بالاختيار يستلزم ارادة الفاعل و
من جملة الكائنات الشر والكفر و
المعصية فيكون تعالى مريدا لها خلافا
للمعتزلة واستدلوا بوجوه الاول
ان الشرور والمعاصي غير مأمور بها
فلا تكون مرادة اذ الارادة مدلول الامر
او لازمه الثاني لو كانت مرادة لوجب
الرضاء بها لان الرضاء بما يريد الله تعالى
واجب والرضاء بالكفر كفر الثالث لو
كانت مرادة لكان الكافر والعاصي مطيعا
بكفره ومعصيته لان الاطاعة تحصيل مراد المطاع

فانهم ذهبوا الى انه تعالى مريد لما امر به من الخيرات والطاعات والايمان وكاره لما نهى عنه من الشرور والمعاصي الخ

[illegible]

الرابع قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر
والرضاء هو الارادة والجواب عن الاول
ان الامر قد ينفك عن الارادة كأمر
المختبر فان السلطان لو تواعد لعقاب
السيد على ضرب عبده من غير مخالفته
لسيده فادعى السيد مخالفة العبد له
واراد تمهيد عذره بعصيان العبد
له بحضور السلطان فانه يأمر العبد
ولا يريد منه الاتيان بالمأمور به لان
مقصود السيد ظهور عصيانه عند
السلطان وعن الثاني ان الواجب هو
الرضاء بالقضاء لا بالمقضي والكفر
مقضي لا قضاء ومحصله ان الانكار
المتعلق بالمعاصي انما هو باعتبار
المحل لا باعتبار الفاعل فان الاتصاف
بها منكر دون خلقها وايجادها اذ
قد يتضمن مصالح ومع قطع النظر

عه
يعني ان بناء كون خلق المعاصي منكرا انما هو على كون حسن الاشياء وقبحها عقليين كما ذهب اليه المعتزلة فانه يكون ح خلق المعاصي متصفا بالقبح في نفسه اي مع قطع النظر عن اعتبار الشارع اياه قبيحا ويكون خالقها مستحقا للذم فيكون منكرا ونحن معاشر الاشاعرة لا نقول بكونهما عقليين بل هما شرعيان عندنا حاصلان بامر الشارع وهو الله تعالى اذ لا يجب عليه تعالى فعل شيء من الاشياء فيفعل ما يشاء ويحكم ما يريد حتى لو عكس الامر في الحسن والقبح لانعكس حالهما

هه
حاصله ان كون الامر مغايرا للارادة وكون الطاعة تحصيل ما امر به المطاع لا تحصيل ما اراده لا يستلزم كون المطيع عاصيا ولا كون العاصي مطيعا وذلك لان الامر نوعان احدهما تكويني يتكون ويحدث به جميع الكائنات المأمورة بالتكون والحدوث كقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وثانيهما تشريعي تدويني وهو الامر الذي كلف به العباد بالايمان والطاعات وعليه مدار الثواب والعقاب فتحقيق الجواب عن الثالث ان الطاعة هو الاتيان بما يوافق الامر التدويني والرضاء اعني ترك الاعتراض يترتب على هذا الامر دون الامر التكويني اذا خالفه واما اذا وافقه كما في المأمورين بالايمان الآتين به فيترتب عليه الرضاء ايضا فح لا يلزم كون الكافر والعاصي الآتيين بالكفر والعصيان المأمورين بهما بالامر التكويني مطيعين ولا يكون العبد في المثال المذكور مطيعا لعدم اتيانه بما امر به بالامر التدويني التكليفي الذي يترتب عليه الرضاء فتامل

عن ذلك لا حسن ولا قبح عقليين
عندنا يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد
والرضاء انما يتعلق بايجادها الذي
هو فعل الله تعالى وعن الثالث بان الطاعة
تحصيل ما امر به المطاع لا تحصيل ما
اراده قلت ويلزم ان يكون العبد في
المثال المذكور مع انه اتى بما يرضاه
السيد وهو مخالفة امره عاصيا ولو
خالفه ولم يات بالمامور به يكون
مطيعا لانه اتى بما يرضاه السيد
ولا شك انه لو علم السلطان حقيقة
الحال لم يتم للسيد عذر في صورة المخالفة
ويمكن ان يقال الامر امران امر تكويني يلزم
منه وقوع المامور به وهو يعم سائر
الكائنات وامر تشريعي تدويني وعليه
مدار الثواب والعقاب فالطاعة هو
الاتيان بما يوافق الامر الثاني والرضاء

وذلك لان [illegible] الامر مغايرا للارادة [illegible] الاتيان بما يرضاه الآمر [illegible] المطاع لا ما اراده [illegible] في المثال المذكور [illegible] الطاعة هي الاتيان بما امر به [illegible] مطيعا فان العبد [illegible] عاصيا [illegible] لعدم اتيانه بالمامور به [illegible]

اي كما يلزم في المثال المذكور على هذا ان يكون المطيع عاصيا والعاصي مطيعا يلزم ايضا ان لا يكون اعتذار السيد في صورة مخالفة العبد امره اعتذارا صحيحا وذلك لان هذا الاعتذار مبني على ان تكون مخالفة امره رضاه في المخالفة فلو علم السلطان ان رضاه في المخالفة لم يعتقد [illegible] مطيع لسيده لا مخالف [illegible] السلطان [illegible] عذره [illegible]

يترتب عليه دون الامر الاول اذا خالف
الثاني متكلم لاجماع الانبياء عليهم الصلوة والسلام
على ذلك وليس معناه ايجاد الكلام في
الغير كما يقوله المعتزلة لانه خلاف
النصوص ولا ضرورة في صرفها عن الظواهر
وسيأتي الكلام في تحقيق صفة الكلام
ان شاء الله حي لان الحيوة عندنا صفة
توجب صحة العلم والارادة وعند الفلاسفة
الحي هو الدراك الفعال وهي عندنا
صفة زائدة على العلم والارادة كما في
سائر الصفات الكمالية سميع بصير
للدلائل السمعية وهما صفتان زائدتان
عندنا كسائر الصفات لظواهر الآيات
والاحاديث وليسا راجعين الى العلم
بالمسموعات والمبصرات كما يقوله
الفلاسفة قيل الاولى ان يقال لما ورد
الشرع بهما آمنا بذلك وعرفنا انهما

الحوادث محدثة وقاصر ضرورة عدم كون جميع الاشياء معلوما لنا ومستفاد من الغير هو المبدأ تعالى المفيض للصور كلها ١٢ تحرير الصادري

لا يكونان بالآلتين المعروفتين و
اعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما
لقصورنا ونقصاننا وهو منزه عن جميع
صفات النقص كما سبق من إجماع العقلاء
على ذلك فلا شبه له أي لا يشبهه
شيء في الصفات لأن صفاته تعالى من العلم و
القدرة وغير ذلك أعلى وأجل مما في
المخلوقات فإن علمنا عرض ومحدث و
قاصر ومستفاد من الغير وعلمه تعالى
قديم وكامل وذاتي وكذا الحال في سائر
الصفات ولا ند له ولا مثل له قيل
الند هو المنادي أي المخالف في القوة و
المثل هو المساوي في القوة وقيل المثل
هو المشارك في الحقيقة وهو اصطلاح
المتكلمين والحكماء ولما كان وجود
الواجب وتعينه عين ذاته لم يكن له
ماهية كلية فلا يشاركه غيره فيها

فعلم الند والمثل شريك في الذات والشبيه والضد شريك في الصفات والظهير شريك في الافعال ١٢

قصوره كونه تعالى ناقصا ايضا وذاتية اي مستند الى ذاته تعالى لامتناع احتياجه في شيء من صفات كماله الى غيره ١٢ تحرير الصادري

الماهية مع الخصوصية بان كان الوجوب لازما لمجموع الماهية والخصوصية التي بها امتاز الواجب عن الممكن المماثل له وكذا الامكان بالنظر الى الممكن المماثل له فيلزم كون الواجب مركبا من الماهية المشتركة وتلك الخصوصية المميزة اذ لا معنى للواجب الا ما يستلزم الوجوب

وقد يستدل عليه بانه لو كان له مثل
لكان كل منهما ممتازا عن الآخر بخصوصية
فالوجوب والامكان ان كانا من لوازم
الماهية المشتركة يلزم اشتراك الكل
فيه وان كانا من لوازم الماهية المشتركة
مع الخصوصية فيلزم التركيب المنافي
للوجوب ولا شريك له لقوله تعالى لا اله الا
هو ولقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله
لفسدتا واعلم ان التوحيد اما بحصر
وجوب الوجود او بحصر الخالقية او
بحصر المعبودية والاول قد مرت
الاشارة الى دليله في نفي المثل وقد
يستدل عليه بانه لو تعدد الواجب
لكان مجموعهما ممكنا لاحتياجه الى كل
واحد منهما فلا بد له من علة فاعلية
مستقلة وتلك العلة لا تكون نفس
المجموع ولا احدهما ولا غيرهما اما الاول

فلاستحالة

فلاستحالة كون الشيء فاعلاً لنفسه
واما الثاني والثالث فلامتناع كون
الواجب معلولاً لغيره فتأمل والثاني
قد أُشير اليه في الآية وقد قيل انه دليل
اقناعي لجواز ان يتفقا فلا يلزم لفساد
ويمكن ان يقال ان التعدد يستلزم امكان
التخالف وعلى تقدير التخالف فاما ان يحصل
مراد احدهما او كليهما او لا يحصل شيء
منهما والكل محال اما الاول فلاستلزامه
كون الآخر عاجزا فلا يكون خالقا وقد فرض
انه خالق هف واما الثاني فلاستلزامه
اجتماع النقيضين واما الثالث فلاستلزامه
ارتفاع النقيضين فان منع استلزامه
امكان التخالف لجواز ان يكونا متوافقين
في الارادة بحيث يستحيل اختلافهما اما
لان مقتضاهما ايجاد الخير او الغالب
فيه الخير واما لان ذاتهما تقتضي الاتفاق

وهذا الجواز كاف في اثبات المطلوب من غير حاجة
الى ابطال جواز الاتفاق فانا نقول على تقدير
الاختلاف اما ان يحصل مراد احدهما الخ

فالجواب انه لايخلوان تكون قدرة
كل واحد منهما وارادته كافية في وجود
العالم اولاشئ منهما كاف اواحدهما كاف
فقط وعلى الاول يلزم اجتماع المؤثرين
التامين على معلول واحد وعلى الثاني
يلزم عجزهما لانهما لايمكن لهما التأثير
الا باشتراك الآخر وعلى الثالث لايكون
الآخر خالقا فلايكون الها افمن يخلق
كمن لايخلق لايقال انما يلزم العجز اذا
انتفى القدرة على الايجاد بالاستقلال
اما اذا كان كل منهما قادرا على الايجاد
بالاستقلال ولكن اتفقا على الايجاد
بالاشتراك فلايلزم العجز كاثنين القادرين
على حمل خشبة بالانفراد قد يشتركان
في حملها وذلك لايستلزم عجزهما لان
ارادتهما تعلقت بالاشتراك وانما يلزم
العجز لواراد الاستقلال ولم يحصل لانا

نقول

هذا اذا اريد بفسادهما في الآية عدم تكونهما على ما اشار اليه قدس سره بقوله
في وجود العالم فحاصل الدليل المشار اليه بهذه الآية هو انه لو تعدد الاله
ووجد الهان مستجمعان شرائط الالهية قادران على الكمال على خلق العالم
لم يتكون ولم يوجد العالم لانه لو وجد فلا يخلو من ان يكون وجوده بقدرة
كل منهما وارادته استقلالا او بقدرة واحد منهما وارادته استقلالا او
بمجموع القدرتين والارادتين وعلى الاول يلزم توارد المؤثرين المستقلين
على معلول واحد وعلى الثاني يلزم عدم كون احدهما الها وعلى الثالث يلزم
كون كل منهما عاجزا عن الايجاد والخلق

والطلب

نقول تعلق ارادة كل منهما ان كان كافيا
لزم المحذور الاول وان لم يكن كافيا لزم
المحذور الثاني والملازمتان بيّنتان
لا تقبلان المنع وما اوردتم من المثال
في سند المنع لا يصلح للسندية اذ في
هذه الصورة ينقص كل واحد منهما من
الميل الذي يستقل في الحمل قدر ما يتم
بالميل الصادر من الآخر حتى ينتقل
الخشبة بمجموع الميلين وليس واحد
منهما بهذا القدر من الميل فاعلا مستقلا
وفي بحثنا هذا ليس المؤثر الا تعلق
القدرة والارادة ولا يتصور الزيادة
والنقصان في شيء منهما وهذا وجه
متين من سوانح الوقت لا يبقى فيه
للمنصف ريبة والله تعالى ولي التوفيق
والثالث هو حصر المعبودية وهو ان
لا يشرك بعبادة ربه احدا فقد دل عليه

الدلائل السمعية وانعقد عليه اجماع
الانبياء عليهم السلام وكلهم دعوا المكلفين
اولاً الى هذا التوحيد ونهوهم عن
الاشراك في العبادة قال الله أتعبدون
ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون

ولا ظهيراً اي لا معين ولا يحل في غيره
لا بطريق حلول الشيء في المكان ولا بطريق
حلول الصفة في الموصوف أما الاول
فلتنزهه عن المكان والحيز لكونهما
من خواص الاجسام والجسمانيات
وأما الثاني فلاستلزامه الاحتياج
المنافي للوجوب والنصارى ذهبوا
الى حلوله في عيسى عليه السلام قال في المواقف
إن النصارى إما أن يقولوا بحلول ذاته
في المسيح او حلول صفته فيه كل منهما
إما في بدن المسيح او نفسه وإما ان لا
يقولوا بشيء من ذلك وح فإما أن يقال

عيسى بن مريم بنت عمران خلقه الله بلا اب وكانت مدة حمله ساعة او ثلاث ساعات او ستة اشهر او ثمانية او تسعة اشهر وله عشر سنين او خمس عشرة ورفع وله ثلث وثلثون سنة وفي الاحاديث انه ينزل ويقتل الدجال ويتزوج ويولد له ويحج ويمكث في الارض سبع سنين ويدفن عند النبي صلى الله عليه وسلم وفي الصحيح انه ربعة احمر كانما خرج من ديماس اي حمام وعيسى اسم عبراني او سرياني وقيل لم يكن في الانبياء من له اسمان الا عيسى ومحمد عليهما الصلاة والسلام
من موضوعات العلوم في علم معرفة ما وقع في القرآن من الاسماء والكنى والالقاب

ابرهيم عليه السلام قال الجواليقي هو اسم قديم ليس بعربي قد تكلمت به العرب على وجوه اشهرها
ابرهيم وقالوا ابراهام وقرئ به وابرهم بحذف الياء وابرهم وهو اسم سرياني معناه
أب رحيم وقيل مشتق من البرهمة وهي شدة النظر حكاه الكرماني في عجائبه وهو عليه الصلوة والسلام
ابن آزر واسمه تارح بمثناة وراء مفتوحة وآخره حاء مهملة ابن ناحور بنون ومهملة
مضمومة ابن شاروخ بمعجمة وراء مضمومة وآخره خاء معجمة ابن راغو بغين معجمة ابن
فالخ بفاء ولام مفتوحة ومعجمة ابن عابر بمهملة وموحدة مفتوحة ابن شالخ بمعجمتين
ابن ارفخشذ بن سام بن نوح عليه السلام قال الواقدي ولد ابرهيم عليه الصلوة والسلام على راس الفي
سنة من خلق آدم عليه الصلوة والسلام وفي المستدرك من طريق ابن المسيب عن ابي هريرة رضي
قال اختتن ابرهيم عليه السلام بعد عشرين ومائة سنة ومات وهو ابن مائتي سنة وحكى
النووي وغيره قولا انه عاش مائة وخمسة وسبعين انتهى

اعطاه الله تعالى قدرة على الخلق والايجاد اولا
ولكن خصه الله تعالى بالمعجزات وسماه ابنا
تشريفا واكراما كما سمى ابرهيم عليه السلام
خليلا وهذه الاحتمالات كلها باطلة الا
الاخير وما نقل عن الانجيل ان يوحنا
وهو واحد من الحواريين سأل عن عيسى
على نبينا وعليه السلام انك تقول قال ابي كذا و
امرني بكذا ارنا اباك فقال عيسى عليه السلام من
رآني فقد رأى الاب وابي في وان الكلام
الذي اتكلم به ليس من قبل نفسي بل من قبل
ابي الحال في وهو الذي يعمل هذه
الاعمال التي اعمال آمن وصدق اني بابي
وابي في فعلى فرض صحته وعدم التحريف
يكون الحلول اشارة الى كمال اختصاصه به تعالى
واطلاق الاب عليه تعالى بمعنى المبدأ فان
القدماء كانوا يسمون المبادي بالآباء
وانت تعلم ان المتشابهات في القرآن

دحية بفتح الدال وكسرها لغتان واختلف في الراجحة منهما هو دحية بن خليفة بن فروة الكلبي رض وكان من اجمل الناس وجها كان اذا قدم المدينة لم يبق مخدرة الا خرجت تنظر اليه وكان جبرئيل عليه السلام يأتي النبي صلى الله تعالى عليه وسلم على صورة دحية رض لجماله اسلم رض قديما وشهد المشاهد التي بعد بدر مع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وبقي الى خلافة معاوية رض وشهد اليرموك وسكن المزة بكسر الميم وبالزاي قرية بقرب دمشق وكان بعث الكتاب الى عظيم بصرى ليدفعه الى هرقل وذلك في آخر سنة ست من الهجرة كرماني في باب كيف كان بدء الوحي

تفسير جبرئيل بالعربية عبد الله او عبد الرحمن قاله ابن عباس رض من الكرماني

وغيره من الكتب الالهية كثيرة ويردها
العلماء بالتأويل الى ما عُلم من الدليل
فلو ثبت ذلك كان من هذا القبيل و
ذهب غلاة الشيعة الى حلوله تعالى في عليّ و
اولاده وقالوا لا يمتنع ظهور الروحاني
في الصورة الجسمانية كجبرئيل عليه السلام في صورة
دِحية الكلبي رض فلا يبعد ان يظهر الله تعالى في
صورة بعض الكاملين كعليّ واولاده
الائمة المعصومين وانت تعلم ان الظهور
غير الحلول وان جبرئيل عليه السلام لم يحلّ في دحية
رض بل ظهر بصورته وهذا قرينة على انهم
لم يريدوا بالحلول معناه ولا يقوم بذاته
حادث قيل لان ما يقوم به لا بد
ان يكون من صفات الكمال فلو كان حادثا
لكان خاليا عنه في الازل والخلو عن
صفة الكمال نقص وهو منزه عن ذلك
وهذا انما يتم اذا لم يكن له تعالى صفة لا كمال

ولا

فلا يلزم النقص عن الكمال المشترك في شيء من الاحوال واما الخلو عن كل فرد من افراده والاتصاف بفرد آخر يعاقبه ولا يجامعه فانما هو لتحصيل كمالات غير متناهية ممتنعة الاجتماع وهو الكمال بالحقيقة لا وجدانه مع فقدان تلك الكمالات

ولا نقص في وجودها وعدمها واورد
على هذا انه انما يكون الخلو عن صفة الكمال
نقصا لو لم يكن حال الخلو متصفا بكمال
يكون زواله شرطا لحدوث هذا الكمال بان
يتصف دائما بنوع كمال تتعاقب افراده
من الازل الى الابد واجيب عنه بانه اذا
كان كل فرد حادثا كان النوع حادثا اذ
لا وجود له الا في ضمن الفرد قلت انت
خبير بفساد ذلك كما سلف فالوجه في
ابطال هذا الاحتمال ما اسلفناه من
ابطال الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية
لجريان برهان التطبيق وغيره فيها
هذا والمراد من الحادث ههنا الصفة
الحقيقية واما الصفات الاضافية و
السلبية فيجوز التغير والتبدل فيها في
الجملة كخالقية زيد وعدم خالقيته و
ذلك لان التبدل فيها انما هو بتغير ما اضيف اليه

نعم ان اريد بالقديم النوع من حيث هو لا ان افراده كذلك فلا يلزم من حدوث افراده حدوث النوع لوجود الفرد لا ينقطع بالكلية ومع ذلك لا يلزم حدوث كل فرد لان تنافيه كلها اصلا

لا بتغيّرٍ في ذاته تعالى كما اذا انقلب الشيء
عن يمينك الى يسارك وانت ساكن غير
متغيّر والصفات الحقيقية التي يلزمها
الاضافة انما تتغيّر تعلقاتها دون
انفسها لا يقال هذا الدليل جارٍ في
الاضافات والسلوب مع تخلّف المدّعي
عنه لانا نقول لا نسلّم جريان الدليل فيها
كلها فان مثل ايجاد العالم وخالقية زيد
ليس من صفات الكمال حتى يكون الخلوّ
عنها في الازل نقصًا بل قد يدّعى ان الخلوّ
عنها في الازل كمال يظهر باستيثاره تعالى
بالقدم الزماني كما استأثر بالقدم الذاتي
على انه يمكن ان يقال ان وجود العالم في
الازل ممتنع فلا يكون عدم ايجاده في
الازل نقصًا كما ليس عدم شمول القدرة
للممتنعات نقصًا وما يقال من ان ازلية
الامكان تستلزم امكان الازلية ليس بشيء

قوله كما بسطناه في بعض تعليقاتنا وهو قوله ان اراد بقوله لم يمتنع من اتصافه
بالوجود في شيء منها ان ذاته لا يمتنع في شيء من اجزاء الازل من الاتصاف
بالوجود في الجملة بان يكون قوله في شيء منها متعلقا بعدم المنع فيكون معناه
انه لا يمتنع في شيء من اجزاء الازل من الوجود بعله فهو بعينه ازلية الامكان و
لا يلزم منه عدم منعه من الوجود الازلي الذي هو امكان الازلية وان اراد به
ان ذاته لا يمتنع من الوجود في شيء من اجزاء الازل بان يكون قوله في شيء منها
متعلقا بالوجود فهو بعينه امكان الازلية والنزاع انما وقع فيه وهو مصادرة
على المط ثم لو سلم ان وجوده في كل جزء من اجزاء الازل ممكن فلا يلزم منه ان يكون
وجوده الازلي ممكنا

عه
حاصله ان الاتحاد بين الشيئين بان يصير زيد عمرا مثلا مع بقائهما معا مح لانهما
ان بقيا موجودين كما كان قبل الاتحاد فلا انهما موجودان اثنان لا اتحاد
لاحدهما مع الآخر وان فنيا معا فهما معدومان لا يتحدان وان فني احدهما
وبقي الآخر فهو بقاء لواحد منهما وفناء للآخر فلا اتحاد بينهما ايض فان قلت
يجوز ان يبقى ذاتاهما بصفة الوحدة بعدما كانا اثنين فنقول فالباقي في حقيقته
هو الامر الموصوع للوحدة والكثرة معا لان شيئا من الوحدتين اذا لم ينعدم كان
الكثرة متحققة فيلزم اجتماع المتقابلين وانه مح

كما بسطناه في بعض تعليقاتنا واما
السلوب فما كان مثل سلب الجسمية و
لوازمها عنه تع فجريان الدليل فيها لا يضر
لان المدعي غير متخلف لامتناع الخلو
عنها ولا يتحد بغيره يطلق الاتحاد على
ثلثة انحاء الاول ان يصير الشيء بعينه
شيئا آخر من غير ان يزول عنه شيء او
ينضم اليه شيء وهذا محال مطلقا سواء
كان في الواجب تع او في غيره لان المتحدين
ان بقيا فهما اثنان فلا اتحاد وان
فنيا فهما معدومان ولا اتحاد وان
فني احدهما وبقي الآخر فلا اتحاد ايضا
بل بقاء واحد وفناء الآخر والثاني ان
ينضم اليه شيء فيحصل منهما حقيقة
واحدة بحيث يكون المجموع شخصا
واحدا آخر كما يقال صار التراب طينا و
الثالث ان يصير الشيء شيئا آخر

بطريق الاستحالة في جوهره او عرضه
كما يقال صار الماء هواء وصار الابيض
اسود والكل في حقه تعالى محال اما الاول
فلما مر واما الثاني فلان احدهما ان لم يكن
حالا في الآخر امتنع ان يتحقق منهما
حقيقة واحدة وهذا ضروري وان كان
احدهما حالا في الآخر فلا يخلو من ان يكون
الواجب حالا في الآخر او بالعكس والاول
محال لاستغناء الواجب وامتناع حلول
المستغني والثاني ايضا محال لانه لو كان
المحل هو الواجب وهو مستغن عن الحال لان
الاحتياج ينافي الوجوب فيكون الحال عرضا
فلا يحصل منهما حقيقة واحدة متحصلة
غايته ان تحصل حقيقة واحدة
اعتبارية واورد عليه بانه ربما كان
الواجب مع الغير محلا للجزء الصوري
كما في العناصر الممتزجة التي محلها صور

المواليد ودعوى الاحتياج والانفعال
بين الاجزاء المادية غير مسموعة سلمنا
ان الواجب هو المحل لكن لا نم انه لا يحصل
من الموضوع والعرض ماهية حقيقية
بل الاشراقيون نفوا الصورة النوعية
الجوهرية وادعوا ان انواع الاجسام
مؤلفة من الصور الامتدادية والاعراض
القائمة بها كالسرير المركب من قطع الخشب
والهيئة الاجتماعية التي هي عرض واما
الثالث فلان التغير الجوهري والعرضي
في حقه تعالى محال لما مر من عدم التبدل في
صفاته الحقيقية ليس بجوهر اذ الجوهر
هو الممكن المستغني عن المحل او هو المتحيز
بالذات وهو تعالى منزه عن الامكان والتحيز
ولا عرض لان العرض محتاج الى المحل المقوم
له والواجب مستغن عن غيره ولا جسم
لان الجسم مركب فيحتاج الى الجزء فلا يكون واجبا

ولا في حيّز وجهة لانهما من خواصّ الاجسام

والجسمانيات ولا يشار اليه بهنا وهناك

ولا يصحّ عليه الحركة والانتقال خلافًا للمشبّهة

والمشبّهة منهم من قال انه جسم حقيقةً ثم

افترقوا فقال بعضهم انه مركّب من لحم ودم

وقال بعضٌ هو نور يتلألأ كالسبيكة

البيضاء طوله سبعة اشبار بشبر نفسه

ومنهم من يقول انه على صورة انسانٍ فمنهم

من قال انه شابٌّ أمرد جعدٌ قططٌ ومنهم

من قال انه شيخ اشمط الرأس ومنهم من

قال هو في جهة الفوق ومماسّ للصفحة

العليا من العرش ويجوز عليه الحركة و

الانتقال وتبدّل الجهات ويأطّ العرش

تحته اطيط الرحل الجديد تحت الراكب

الثقيل وهو يفضل على العرش بقدر اربع

اصابع ومنهم من قال وهو محاذٍ للعرش

غير مماسّ له وبعده عنه بمسافة متناهية

وقيل

وقيل بمسافة غير متناهية ولم

يستنكف هذا القائل عن جعل غير المتناهي

محصورًا بين حاصرين ومنهم من تستّر

بالبلكفة فقال هو جسم لا كالاجسام

وله حيّز لا كالاحياز ونسبته الى حيّزه

ليس كنسبة الاجسام الى احيازها و

هكذا ينفي جميع خواصّ الجسم عنه حتى

لا يبقى الا اسم الجسم وهؤلاء لا يكفرون

بخلاف المصرّحين بالجسمية وكان المجسّمة

هم الظاهريون المتبعون لظواهر الكتاب

والسنة واكثرهم المحدّثون ... تيمية

ابي العباس احمد واصحابه ميلًا شديدًا

الى اثبات الجهة ومبالغة في القدح في

نفيها ورأيت في بعض تصانيفهم انه لا فرق

عند بداهة العقل بين ان يقال هو

معدوم وبين ان يقال طلبته في جميع

الامكنة فلم اجده ونسب النافين

وقيل بمسافة غير متناهية ولم
يستنكف هذا القائل عن جعل غير المتناهي
محصورًا بين حاصرين ومنهم من تستّر
بالبلكفة فقال هو جسم لا كالاجسام
وله حيز لا كالاحياز ونسبته الى حيزه
ليس كنسبة الاجسام الى احيازها و
هكذا ينفي جميع خواص الجسم عنه حتى
لا يبقى الا اسم الجسم وهؤلاء لا يكفرون
بخلاف المصرحين بالجسمية واكثر المجسمة
هم الظاهريون المتبعون بظواهر الكتاب
والسنة واكثرهم المحدثون ولابن تيمية
ابي العباس احمد واصحابه ميل عظيم
الى اثبات الجهة ومبالغة في القدح في
نفيها ورأيت في بعض تصانيفه انه لا فرق
عند بداهة العقل بين ان يقال هو
معدوم وبين ان يقال طلبته في جميع
الامكنة فلم اجده ونسب النافين

الى التعطيل هذا مع علو كعبه في العلوم
النقلية والعقلية كما يشهد به من
تتبع تصانيفه ومحصل كلام بعضهم في
بعض المواضع ان الشرع ورد بتخصيصه تعالى
بجهة الفوق كما خص الكعبة بكونها
بيت الله تعالى ولذلك يتوجه اليها في الدعاء
ولا يخفى انه ليس في هذا القدر غائلة
اصلا لكن بعض اصحاب الحديث من
المتاخرين لم يرض بهذا القول وانكر كون
الفوق قبلة الدعاء بل قال قبلة الدعاء
هو نفس قبلة الصلوة وصرح بكونه
جهة الله تعالى حقيقة من غير تجوز ولا

الجهل ولا الكذب لانهما نقص والنقص عليه تعالى
محال وانت تعلم انه بعد قيام البرهان
على انه تعالى عالم بجميع المعلومات وانه لا
يجوز عليه التبدل لا حاجة الى سلب الجهل
واما الكذب فقد قيل ان من جوز الخلف

في الوعيد يلزمه تجويز الكذب عليه تعالى و
بعضهم منع ذلك زعما منه ان الكذب
لا يكون الا في الماضي والخلف في المستقبل
وفساده ظ لان الكذب هو الخبر الغير
المطابق للواقع سواء كان في الماضي
او في المستقبل ومن ثم كذب الله المنافقين
فقال تعالى الم تر الى الذين نافقوا يقولون
لاخوانهم الذين كفروا من اهل الكتاب
لئن اخرجتم لنخرجن معكم ولا نطيع فيكم
احدا ابدا وان قوتلتم لننصرنكم والله
يشهد انهم لكاذبون والوجه في دفعه
ان آيات الوعيد مشروطة بشروط
معلومة من الآيات الاخر والاحاديث
منها الاصرار وعدم التوبة ومنها عدم
عفوه تعالى فيكون في قوة الشرطية فلا يلزم
الكذب اصلا ويمكن ان يقال المراد منها
انشاء الوعيد والتهديد لا حقيقة الاخبار

فلا يتصف بالكذب كما ذكره علماء العربية
في مثل قولهم الصبي يقاوم الاسد انه
لانشاء التعجب وفي قوله تعالى رب اني
وضعتها انثى انه لانشاء التحزن وهو
تعالى مرئي للمؤمنين يوم القيمة بعين
روسهم كما هو مذهب الاشاعرة والسلف
الصالح وخالفهم في ذلك غيرهم و
تحقيقه ان الابصار عبارة عن ادراك
تام وانكشاف بليغ يحصل عقيب فتح
البصر وهو في الشاهد انما يحصل
بالمحاذات والقرب وخروج الشعاع
او الانطباع وفي حق الله في الاخرة
يحصل هذا الادراك بدون تلك الشرائط
ولا يلزم من كون تلك الشرائط شرطا في
ادراكنا في هذه النشأة كونها شرطا
في النشأة الاخرة اذ في قدرة الله ان
يخلق في البصر قوة يتمكن من ادراك ذاته

بدون

بدونِ تلك الشرائط كما قال من غير موازاةٍ
ومقابلةٍ وجهةٍ بل عند الاشعريّ و
اتباعه تلك الشرائط اسباب عاديّة
فيجوز الابصار بدونها في هذه النشأة
كاعمى الصين يري بقّة اندلس وكلّ موجود
ممكن الرؤية عنده كالاصوات و
الطعوم والروائح والالوان واستدلوا
علي جواز الرؤية بالنقل والعقل امّا
النقل فقوله تعالى حكايةً عن موسي عليه السلام
ربّ ارني انظر اليك قال لن تراني ولكن
انظر الي الجبل فان استقرّ مكانه فسوف
تراني وجه الاستدلال به امران الاوّل
انّ سؤال موسي عليه السلام الرؤيةَ يدلّ علي
امكانها لانّ العاقل فضلاً عن النبيّ
لا يطلب المحالَ ولا مجال للقول بجهل
موسى عليه السلام بالاستحالة فانّ الجاهل بما
لا يجوز علي الله لا يصلح للنبوّة اذ الغرض

موسى بن عمران بن يصهر بن قاهث بن لاوي بن يعقوب عليه السلام لا خلاف في نسبه وهو
اسم سرياني وعن ابن عباس رض الماء بالقبطية مو والشجر سا وانما سمي موسى لانه القي بين
شجر وماء وفي الصحيح انه آدم طوال جعد كانه من رجال شنوءة قال الثعلبي عاش
مائة وعشرين سنة   م موضوعات العلوم في علم معرفة ما وقع في القرآن من الاسماء والكنى والالقاب

من النبوة هداية الخلق الى العقائد
الحقة والاعمال الصالحة ولا ريب في
نبوة موسى عليه السلام وانه من اولي العزم
الثاني انه علق الرؤية على استقرار الجبل
وهو امر ممكن في نفسه والمعلق على
الممكن ممكن لان معنى التعليق الاخبار
بوقوع المعلق عند وقوع المعلق به
والمحال لا يثبت على شيء من التقادير
الممكنة واما العقل فهو انا نرى الاعراض
كالالوان والاضواء وغيرها والجواهر
كالطول والعرض في الجسم فلا بد من
علة مشتركة بل من شيء مشترك بينهما
تكون هو المتعلق الاول للرؤية وذلك
الامر اما الوجود او الحدوث او الامكان
والاخيران عدميان لا يصلحان لتعلق
الرؤية بهما فلم يبق الا الوجود وهو
مشترك بين الواجب والممكنات فيجوز

رؤيته تعالى عقلا وانت تعلم ان القول
باشتراك الوجود ينافي مذهب الشيخ
فانه ذهب الى ان وجود كل شيء عينه و
انه لا اشتراك بين الوجودات الا في
اللفظ كما هو المشهور واوله صاحب
المواقف رح بان مراد الشيخ انه ليس في الخارج
هويتان احديهما الوجود والاخرى
الماهية فلا اتحاد بينهما بحسب التحقق
لا بحسب المفهوم فلا ينافي اشتراكهما في
مفهوم مطلق الوجود وهذا التاويل
في غاية البعد وقيل ان الشيخ وان انكر
اشتراك الوجود لكنه اقام هذا الدليل
على سبيل الزام المخالفين القائلين
بالاشتراك وقد ثبت وقوع رؤيته تعالى في
الآخرة بالكتاب والسنة اما الكتاب فكقوله
تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة
والنظر في اللغة يكون بمعنى الانتظار

ويُستعمل متعديًا بنفسه كقوله تعالى انظرونا
نقتبس من نوركم اى انتظرونا هكذا
قيل وفيه نظر وتأمّل ويكون بمعنى
التفكر والاعتبار ويُستعمل ح بفى
يقال نظرتُ فى ذلك الامر اى تفكرتُ
فيه وجاء بمعنى الرأفة والتعطف و
يُستعمل ح باللام يقال نظرَ السلطانُ
لفلانٍ اى رأفَ وتعطفَ وجاء بمعنى
الرؤية ويُستعمل ح بالى والنظر فى
الآية مستعمل بالى فوجب حمله على الرؤية
وليس بمعنى الانتظار لان الآية
وردت مُبشّرةً للمؤمنين والانتظار
يوجب الغم فلا يُناسب سياقَ الآية
واما السنة فكقوله عليه الصلوة والسلام انكم سترون
ربكم كما ترون القمر ليلة البدر وانت
خبير بان امثال هذه الظواهر لا تصلح
للتعويل فى المسائل العلمية والمعتمد فيه

اجماع

عس
لعل وجه النظر هو ان النظر الموصول بالى قد يجئ بمعنى الانتظار ايضا كما فى قول
الشاعر وجوه ناظرات يوم بدر الى الرحمن يأتى بالفلاح وقوله
وشعث ينظرون الى هلال كما نظر الظماء حيا الغمام ومن المعلوم ان الظماء و
العطاش ينتظرون مطر الغمام فوجب حمل النظر المشبه على الانتظار ليصح
التشبيه ووجه التأمل انه يجوز ان يحمل النظر الموصول بالى فى هذين المثالين
على الرؤية بان يقال فى الاول وجوه ناظرات الى جهة الله تعالى وهو العلو فى
العرف ولذا يرفع الايدى اليها فى الدعاء او يقال ان المراد ناظرات الى آثار
الله تعالى من الضرب والطعن الصادرين من الملئكة الذين ارسلهم الله تعالى لنصرة
المؤمنين يوم بدر ويقال فى الثانى ان المعنى يرون هلالا كما يرى الظماء ماء
يطلبونه ويشتاقون اليه

منه
دفع لما يقال ان الى فى الآية ليست حرفا بل هو اسم بمعنى النعمة واحد الآلاء
وناظرة من النظر بمعنى الانتظار فمعنى الآية نعمة ربها منتظرة او لما يقال ان الى
ههنا بمعنى عند ومعنى الآية عند ربها منتظرة ووجه الدفع ان الانتظار يوجب الغم
ولذا قيل الانتظار الموت الاحمر وهو لا يناسب سياق الآية لانها وردت
مبشرة للمؤمنين بالانعام وحسن الحال وذلك فى رؤية الله تعالى

اجماع الامة قبل حدوث المبتدعين
على وقوع الرؤية وهو مستلزم لجوازه و
على كون الاية محمولة على الظاهر المتبادر
منها احتج المنكرون بقوله تعالى لا تدركه
الابصار لان الادراك المنسوب الى
الابصار هو الرؤية والله تعالى تمدح
بكونه لا يرى وما كان سلبه مدحا يكون
وجوده نقصا يجب تنزيه الله عنه و
الجواب عنه بوجوه الاول ان الادراك
بالبصر هو الرؤية مع الاحاطة بجوانب
المرئي وحقيقته النيل والوصول كقوله تعالى
انا لمدركون اي ملحقون والرؤية المقارنة
للاحاطة اخص مطلقا من الرؤية المطلقة
فلا يلزم من نفيها نفيها الثاني ان هذه
القضية رفع للايجاب الكلي ولا اقل من
احتمال الاية هذا المعنى بان يعتبر اولا
العموم ثم ورد السلب فتكون سالبة جزئية

ومع الاحتمال لا يتم الاستدلال
الثالث انا لو سلمنا ان الآية عامة في
الاشخاص فلا نم عمومها في الاوقات
فانها سالبة مطلقة ونحن نقول بموجبها
حيث لا يرى في الدنيا وما قيل من التمدح
ليس فيه دليل على مطلوبهم بل هو حجة
لنا لانه لو امتنعت الرؤية لم يكن فيه
تمدح انما التمدح للممتنع المتعزز بحجاب
الكبرياء مع امكان رؤيته ولان عدم
رؤيته في الدنيا مع كونه اقرب اليهم
من حبل الوريد كاف في التمدح فلا ينافي
رؤيته في الدار الآخرة وقوله تعالى لموسى عليه السلام
لن تراني ليس لن فيه للتأبيد بل للتأكيد
وهذا يقيد بابدا ولو سلم انه للتأبيد
فانما يكون في الدنيا كقوله تعالى ولن
يتمنونه ابدا بما قدمت ايديهم مع انهم
يتمنون الموت في الآخرة للخلاص

عن

عن العقوبة ما شاء الله كان وما لم يشأ
لم يكن هذه العبارة مأثورة عن النبي
صلى الله عليه وسلم وفيه دليل على انه تعالى مريد للكائنات
لان الجملة الثانية تنعكس بعكس
النقيض الى قولك كل ما يكون فهو ما
شاء الله فكل كائن مراد وما ليس بكائن
ليس بمراد فالكفر والمعاصي بخلقه تعالى و
ارادته لما مر مرارا وهذا كالمستغني
عنه اذ علم سابقا فانه قد مر انه تعالى خالق
للاشياء كلها بالقدرة والخلق بالقدرة
يتوقف على الارادة فيكون جميع الاشياء
بخلقه وارادته تعالى خلافا للمعتزلة فانهم
ذهبوا الى ان افعال المكلفين ان كانت
واجبة فالله تعالى يريد وقوعها ويكره تركها
وان كانت حراما يريد تركها ويكره وقوعها
وان كانت مندوبة يريد وقوعها ولا يكره
تركها وان كانت مكروهة فبعكسه واما المباح

و فعل غير المكلف فلا يتعلق بهما
ارادة ولا كراهة وقد سبق ذلك مع
ردّه ولا يرضاه لقوله تعالى ولا يرضى لعباده
الكفر وهذا ايضا قد مرّ غني لا يحتاج الى
شئ في ذاته وصفاته هذا ايضا معلوم
مما سبق ولا حاكم عليه بل هو الحاكم على
الاطلاق لقوله تعالى له الحكم ولا يجب عليه
شئ لان الواجب اما عبارة عما يستحق
تاركه الذم كما قاله بعض المعتزلة او عما
تركه مخلّ بالحكمة كما قاله البعض الاخر او ما
قدّر الله على نفسه ان يفعله ولا يتركه
وان كان تركه جائزا كما اختاره بعض
الصوفية والمتكلمين كما يشعر به ظواهر
الآيات والاحاديث مثل قوله تعالى ثم ان
علينا حسابهم وقوله عليه الصلاة والسلام حاكيا عن
الله يا عبادي اني حرمت الظلم على نفسي
والاول باطل لانه تعالى المالك على الاطلاق

وله التصرف في ملكه كيف يشاء فلا يتوجه
اليه الذم اصلا على فعل من الافعال بل هو
المحمود في كل افعاله وكذا الثاني لانا
نعلم اجمالا ان جميع افعاله يتضمن الحكم
والمصالح ولا يحيط علمنا بحكمه و
مصالحه فيه على ان التزام رعاية
الحكمة والمصلحة لا يجب عليه تعالى لا
يسئل عما يفعل وهم يسئلون وكذا الثالث
لانه ان قيل بامتناع صدور خلافه
عنه تعالى فهو ينافي ما صرّح في تعريفه من
جواز الترك وان لم يقل به فات معنى
الوجوب اذ حينئذ يكون محصله ان الله تعالى
لا يتركه على طريق جري العادة وذلك
ليس من الوجوب في شئ بل يكون اطلاق
الوجوب عليه مجردا اصطلاح كاللطف
وهو ما يقرّب العبد الى الطاعة ويبعده
عن المعصية بحيث لا يؤدي الى الالجاء

كبعثة الانبياء عليهم السلام والمعتزلة اوجبوه
عليه تعالى مستدلين بان ترك اللطف يوجب
نقض غرض التكليف فيكون اللطف
واجبا والا لزم نقض الغرض لان المكلف
اذا علم ان المكلف لا يطيع الا باللطف
فلو كلفه بدونه يكون ناقضا لغرضه
كمن دعي غيره الى طعامه وهو يعلم انه
لا يجيب الا بان يستعمل معه نوعا من
التأدب فاذا لم يفعل الداعي ذلك
التأدب كان ناقضا لغرضه وانت
خبير بانه فرع كون افعاله تعالى معللة بالاغراض
كما هو مذهبهم وهو باطل وبعد التنزل
عن هذا المقام انما يتمشى فيما يتوقف
عليه الطاعة وترك المعصية وما يقرب
الى الطاعة ويبعد عن المعصية اعم من
ذلك والاصلح ذهب معتزلة بغداد الى
وجوب الاصلح في الدين والدنيا عليه تعالى و

معتزلة البصرة الى وجوب الاصلح في الدين
فقط ومراد الفرقة الاولى بالاصلح الاصلح
في الحكمة والتدبير ومراد الفرقة الثانية
الانفع ويرد عليهما ان الاصلح بحال الكافر
الفقير المبتلى بالآلام والاسقام ان لا يخلق
او يموت طفلا او يسلب عقله بعد البلوغ
ولم يفعل شيئا من ذلك بل خلقه وابقاه
حتى فعل ما يوجب خلوده في النار وان
يكون انقاء ابليس طول الزمان واقداره
[illegible]
من حيث الكل كما ذهب [illegible]
نظام العالم ولذلك قال الاشعري
[illegible]

دفع لما يقال انه لا يرد على المعتزلة خلق الكافر المبتلى بالآلام والاسقام ولا ابقاء ابليس طول الزمان واقداره على الاضلال وذلك لان مرادهم بالاصلح الذي اوجبوه عليه هو الاصلح بالنسبة الى نظام العالم كله ويجوزان يكون خلق الكافر المذكور وابقاء الشيطان مع اضلاله طول الزمان اصلح بالنسبة الى نظام العالم كله وان لم يكونا اصلحين بالنسبة الى الشيطان والكافر ووجه الدفع هو انه لوكان مرادهم الاصلح بالنسبة الى الكل من حيث هو كل لما كان لسؤال الاشعري العارف بمرادهم وجه وكذا لجواب الجبائي عنه بهذا الجواب المفضي الى بهته كما لا يخفى

ابو علي محمد بن عبد الوهاب بن سلام بالتخفيف ابن خالد بن حمران بن ابان مولى عثمان بن عفان رض والجبائي نسبة الى الجبة قرية بالسواد قال الذهبي رح في المشتبه وفي تاريخ ابن خلكان رح وجبا مدينة ورستاق عريض مشتبك العمائر والنخيل وقصب السكر وغيرها انتهى احد ائمة الاعتزال كان اماما في علم الكلام واخذ عن ابي يوسف يعقوب بن عبد الله الشحام البصري رئيس المعتزلة بالبصرة في عصره وعنه اخذ الشيخ ابو الحسن الاشعري رح علم الكلام وله معه مناظرات توفي في شعبان سنة ثلث وثلثمائة ومولده سنة خمس وثلثين ومائتين

من المقتفى شرح الشفا في آخر فصل في الآيات في ضروب الحيوانات

العلماء دونها مرآة الجنان

معتزلة البصرة الى وجوب الاصلح في الدين فقط ومراد الفرقة الاولى بالاصلح الاصلح في الحكمة والتدبير ومراد الفرقة الثانية الانفع ويرد عليهما ان الاصلح بحال الكافر الفقير المبتلى بالآلام والاسقام ان لا يخلق او يموت طفلا او يسلب عقله بعد البلوغ ولم يفعل شيئا من ذلك بل خلقه وابقاه حتى فعل ما يوجب خلوده في النار وان يكون ابقاء ابليس طول الزمان واقداره على اضلال العباد اصلح له مع انه يوجب مزيد عذابه ولا يخفى ان مرادهم الاصلح بالنسبة الى الشخص لا بالنسبة الى الكل من حيث الكل كما ذهب اليه الفلاسفة في نظام العالم ولذلك سأل الاشعري استاذه ابا علي الجبائي عن ثلثة اخوة عاش احدهم في الطاعة واحدهم في الكفر والمعصية والآخر مات صغيرا فقال

13

بضم الجيم وتشديد الباء الموحدة نسبة الى جبا قرية من قرى البصرة ذكره في اللباب وذكر ان... كذا في مرآة الجنان للياقعي في ٢٢ ذي القعدة ٣٢١

يُثاب الاول ويُعاقب الثاني ولا يُثاب
الثالث ولا يُعاقب فقال الاشعري إنْ
قال الثالث يا ربِّ هلّا عمّرتني فاصْلحَ
فادْخُلَ الجنّة كما دخلها اخي المؤمنَ فاذا
اجابه الله فاجاب الجبائيّ بانّ الربّ
يقول كُنْتُ اعْلم انك لو عِشْتَ لفسقْتَ
فدخلْتَ النارَ فقال الاشعري إنْ قال الثاني
يا ربِّ لِمَ تُمتني صغيرًا حتى لا اعْصى
فلا ادخُلَ النار كما امَتَّ الثالثَ
فبُهِتَ الجبائيّ وترك الاشعريّ
مذهبه واشتغل بتتبّع آثار السلف
الصالح ونشْرِ مذهبهم وهدْمِ قواعد المعتزلة
واهل البِدَع والاهواء ومن تلك القواعد
انّه يجب عليه تعالى العوضِ على الآلام و
استدلوا عليه بانّ تركه قبيحٌ لانّه ظلمٌ
فيكون فعله واجبًا وقد ابطله
الاشعريّ بانّ القُبح العقليّ مُنتفٍ و

[illegible]

آي بان غاية ما من هذا الاستدلال او غاية ما يلزم من ايعاد الله تعالى لمرتكب الكبيرة بالعقاب عدم وقوع الخلف ولا يلزم من عدم وقوعه ان يكون عقاب مرتكب الكبيرة واجبا عليه تعالى والكلام في هذا الوجوب دون عدم ذلك الوقوع

القبح الشرعي لا معنى له في حقه تعالى بل لو عذب المطيع ونعم العاصي لم يقبح منه تعالى ولا يجب الثواب عليه في الطاعة ولا العقاب على المعصية خلافا للمعتزلة والخوارج فانهم اوجبوا عقاب صاحب الكبيرة اذا مات بلا توبة وحرموا عليه العفو واستدلوا عليه بان الله تعالى اوعد مرتكب الكبيرة بالعقاب فلو لم يعاقب لزم الخلف في وعيده والكذب في خبره وهما محالان واجيب عنه بان غايته عدم وقوعه ولا يلزم منه الوجوب على الله تعالى واعترض عليه الشريف العلامة بانه تعالى يلزم جوازهما وهو محال لان امكان المحال محال واجاب عنه بان استحالتهما ممنوعة كيف وهما من الممكنات التي يشملها قدرة الله تعالى عليها قلت الكذب نقص والنقص عليه تعالى محال فلا يكون من الممكنات

اي بعض عدم وجوب العقاب عليه تعالى مع انه اوعد واخبر عنه

اي جواز الخلف والكذب على الله تعالى وذلك لان عدم وجوب العقاب عليه جواز لعدم وقوع العقاب منه وهو مستلزم لجواز خلف ايعاده وعدم مطابقة اخباره لما هو الواقع هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام

لجواز ان لا يكون الخلف واما الفعل اصلا مع جواز وقوعه في ان لا يجب عليه العقاب تمت السيادي

علي بن محمد بن علي الحنفي الشريف الجرجاني رحمه الله قال العيني رحمه الله في تاريخه عالم بلاد الشرق كان علامة دهره وكانت بينه وبين الشيخ سعد الدين رحمه الله مباحثات ومحاورات في مجلس تيمورلنك وله تصانيف مفيدة منها شرح المواقف للعضد وحواشي شرح الاصفهاني رحمه الله للتجريد للنصير الطوسي رحمه الله ويقال ان مصنفاته زادت على خمسين مصنفا مات بسنة اربع عشرة وثمانمائة هذا ما ذكره العيني رحمه الله قال السيوطي رحمه الله ومن مصنفاته شرح القسم الثالث من المفتاح وحاشية المطول وحاشية المختصر وحاشية الكشاف لم تتم وله رسالة في تحقيق معنى الحرف وافادني سيدنا المورخ شمس الدين بن عزم ان مولد الشريف الجرجاني بجرجان من ولاية استراباد سنة اربعين وسبعمائة وانه توفي بشيراز في سادس شهر ربيع الثاني سنة ست عشرة وثمانمائة قلت ثم تحول الى سمرقند بعد ان سنة وسبعين سنة نقل السيوطي رحمه الله عن شيخه محمد الكافيجي رحمه الله انه قال السيد الشريف وقطب الدين الرازي التحتاني لم يذوقا علم العربية بل كانا حكيمين قلت هذا الكلام خروج عن الانصاف ولا يلزم من عدم انفرادهما بعلم العربية ومشاركتهما لسائر العلوم عدم معرفتهما فانظر بالانصاف تجد في تصانيفهما مباحث تتعلق بالعربية قد عجز عنها العلماء وارباب العلوم العربية وعين البغض تبرز كل عيب وعين الحب لا تجد العيوبا

من موصوفاته العلوم وعلم البديع

ولا يشمله القدرة كما لا يشمل القدرة
سائر وجوه النقص عليه كالجهل والعجز
ونفي صفة الكلام وغيرها من الصفات
الكمالية بل الوجه في الجواب ما اشرنا اليه
سابقا من ان الوعد والوعيد مشروطان
بقيود وشروط معلومة من النصوص
فيجوز التخلف بسبب انتفاء بعض تلك
الشروط او ان الغرض منهما انشاء
الترغيب والترهيب على انه بعد
التسليم انما يدل على استحالة وقوع
التخلف لا على الوجوب عليه اذ فرق بين
استحالة الوقوع وبين الوجوب عليه
كما ان ايجاد الحي محال في حق الله ولا يقال
انه حرام عليه بل الوجوب والحرمة و
نحوهما فرع القدرة على الواجب والحرام
واعلم ان بعض العلماء ذهب الى ان
الخلف في الوعيد جائز على الله وممن صرح

قوله يجوز ان يخلف الوعيد قال الامام رح في رده ان هذا القول في غاية الفساد
لان الوعيد من اقسام الخبر فاذا جوز على الله تعالى الخلف فيه فقد جوز الكذب على الله تعالى
وهذا خطأ عظيم بل يقرب ان يكون كفرا فان العقلاء اجمعوا على انه تعالى منزه عن
الكذب ولانه اذا جوز الكذب على الله تعالى في الوعيد لاجل ما قالوا ان الخلف في
الوعيد كرم فلا يجوز الخلف ايضا في وعيد الكفار ايضا فاذا جاز الخلف في
الوعيد لغرض الكرم فلم لا يجوز الكذب في القصص والاخبار لغرض المصلحة و
معلوم ان فتح هذا الباب يفضي الى الطعن في القرآن وكل الشريعة انتهى بلفظه

[illegible] التفسير وشرح ديوان المتنبي وغيره وقد قيل
قد جمع العالم في واحد امامنا
المعروف بالواحدي مات رح
سنة ثمان وستين واربعمائه
من طبقات النحاة للسيوطي رح

به الواحدي في التفسير الوسيط في
قوله تعالى في سورة النساء ومن يقتل مؤمنا
متعمدا فجزاؤه جهنم الآية حيث قال
والاصل في هذا ان الله يجوز ان يخلف
الوعيد وان كان لا يجوز ان يخلف
الوعد وبهذا وردت السنة عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم فيما اخبرنا ابو بكر احمد بن محمد
الاصفهاني حدثنا عبد الله بن محمد
الاصفهاني حدثنا زكريا بن يحيى
الساجي وابو جعفر السلمي وابو على
الموصلي قالوا حدثنا هدبة بن خالد
حدثنا سهيل بن ابي حزم حدثنا ثابت
البناني عن انس بن مالك ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم قال من وعده الله على عمله ثوابا
فهو منجزه له ومن اوعده على عمله عقابا
فهو بالخيار واخبرنا ابو بكر حدثنا
محمد بن عبد الله بن حمزة حدثنا احمد بن الخليل

الاصمعي هو عبد الملك بن قريب بن عبد الملك صاحب اللغة والاخبار سمع من ابن عون وقرة وشعبة وروى عنه ابو عبيدة وابو حاتم والسجستاني والرياشي والصاغاني وغيرهم قال الشافعي رح ما عبر عن العرب باحسن من عبارة الاصمعي وله مناقب كثيرة ونوادر غريبة قال بينا انا في بعض طرقات البصرة اذا اتاني بكتاب من كنيف واذا هو يقول فاياك والسكنى بارض مذلة تعد مسيئا فيه ان كنت محسنا فنفسك اكرمها وان ضاق مسكن عليك بها فاطلب لنفسك مسكنا قال الاصمعي فقلت والله ما بقي من الهوان شيء الا وقد اهنتها به مما الذي نقلت من كرامتها قال لي كنس الف كنيف احسن من القيام على باب مثلك قال المسعودي في مات الاصمعي في سنة خمس عشرة وماتين بالبصرة وكان عمره ثمانيا وثمانين والله اعلم بحقيقة الحال

بفتح الهمزة وسكون الصاد المهملة وفتح الميم وفي العين المهملة منسوب الى اصمع بن مظهر بن رياح بن عمرو بن عبد شمس بن ولد سعد بن قيس عيلان منهم عبد الملك بن قريب الاصمعي اللغوي) مظهر بضم الميم وفتح الظاء المعجمة وتشديد الهاء وبالراء ورياح بكسر الراء وتخفيف الياء تحتها نقطتان وبالحاء المهملة وعيلان بالعين المهملة

في شرح مغني اللبيب لوجيه زاده رح في مبحث حرف الفاء

في اسامي الرجال لابن الاثير

ابو عثمان عمرو بن عبيد المعتزلي الزاهد المشهور وكان آدم مربوعا بين عينيه اثر السجود اخذ علم الاصول اولا عن ابي هاشم بن محمد بن الحنفية ثم اخذ عن واصل بن عطاء واخذ الفقه والحديث عن الحسن رح وكان عمرو من اعلم الناس بامور الدين الا ان الناس لا يرضون باجتهاده لاعتزاله كان اماما مجتهدا صلى الفجر بوضوء العشاء اربعين عاما وحج اربعين سنة ماشيا وكان يحيي ليلة واحدة في ركعة واحدة ولد سنة ثمانين و توفي سنة اثنتين او ثلاث او اربع وثمانين واربعين ومائة وله كتاب التفسير عن الحسن البصري رح وكتاب الرد على القدرية وكتاب في العدل والتوحيد

في موضوعات العلوم لطاش كبري زاده رح في علم الكلام

ابو عمرو بن العلاء بن عمار بن عبد الله المازني النحوي المقرئ رح احد القراء السبعة المشهورين اختلف في اسمه على احد وعشرين قولا والاصح ان اسمه زبان وسبب الاختلاف انه كان لجلالته لا يسأل عنه كان اهل البصرة في النحو والقراءة واللغة اخذ عن جماعة من التابعين وقرأ القرآن على سعيد بن جبير ومجاهد وروى عن انس بن مالك وابي صالح السمان وعطاء رح وطائفة قال ابو عبيدة رح ابو عمرو اعلم الناس بالقراءات والعربية وايام العرب والشعر كانت فاتيه ملء بيته الى السقف ثم تنسك فاحرقها وكان من اشراف العرب ووجوهها مدحه الفرزدق رح ووثقه يحيى بن معين رح وغيره قال الذهبي رح قليل الرواية للحديث وهو صدوق حجة في القراءة كان نقش خاتمه وان امرؤ دنياه اكبر همه لمستمسك منها بحبل غرور قرأ اليزيدي وعبد الله بن المبارك وخلق واخذ عنه الادب ابو عبيدة والاصمعي وخلق وقال سفيان بن عيينة رح رأيت النبي صلى الله عليه وسلم في النوم فقلت يا رسول الله قد اختلفت علي القراءات فبقراءة من تامرني فقال بقراءة ابي عمرو بن العلاء مات سنة اربع وخمسين ومائة

في موضوعات العلوم في علم النحو

حدثنا الاصمعي قال جاء عمرو بن عبيد
الى ابي عمرو بن العلا فقال يا ابا عمرو ايخلف
الله ما وعده قال لا قال افرايت من
اوعده الله على عمله عقابا انه يخلف
الله وعيده فيه فقال ابو عمرو من العجمة
انت يا ابا عثمان ان الوعد غير الوعيد
ان العرب لا تعد عيبا ولا خلفا ان
يعد شرا ثم لا يفعله بل ترى ذلك كرما
وفضلا وانما الخلف ان يعد خيرا ثم
لا يفعله قال فاوجد لي هذا في العرب
قال نعم اما سمعت قول الشاعر ۵ واني
اذا اوعدته او وعدته ۵ لمخلف ايعادي
ومنجز موعدي ۵ والذي ذكره ابو عمرو
مذهب الكرام ومستحسن عند كل احد
خلف الوعيد كما قال السري الموصلي ۵
اذا وعد السراء انجز وعده ۵ وان اوعد
الضراء فالعفو مانعه ۵ واحسن يحيي

ويقرب من هذا ما حكى القفال رح في تفسيره ان الآية تدل على ان جزاء القتل العمد هو ماذكر لكن ليس فيها انه تع يوصل اليه هذا الجزاء ام لا وقد يقول الرجل لعبده جزاؤك ان افعل بك كذا الا اني لا افعل انتهى قال الامام رح وهذا ضعيف لانه ثبت بهذه الآية ان جزاء القتل العمد هو ماذكر وثبت بسائر الآيات انه تع يوصل الجزاء الى المستحقين قال الله تع ومن يعمل سوءً يجز به وقال اليوم تجزى كل نفس بما كسبت وقال ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره بل انه تع ذكر في هذه الآية انه تع اوصل اليهم الجزاء وهو قوله تع واعد لهم عذابا عظيما فان بيان ان هذا جزاؤه حصل بقوله فجزاؤه جهنم خالدا فيها فلو كان قوله واعد لهم عذابا عظيما اخبارا عن الاستحقاق كان تكرارا ولو حملناه على الاخبار عن انه تع سيفعل لم يلزم التكرار فكان ذلك اولى

بل يقال انه داخل في عمومات الوعد من الآيات الدالة على جواز كونه معفوا كقوله تع ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء حيث وعد بالعفو عن كل ما سوى الكفر وقوله تع ان الله يغفر الذنوب جميعا انه هو الغفور الرحيم وقوله تع ان الله لذو مغفرة للناس على ظلمهم واذا كان المذنب المغفور خارجا عن عمومات الوعيد لا يلزم من عدم عقابه خلف في شيء من عمومات الوعيد وهو ظاهر كما لا يلزم ذلك على تقدير حمل الوعيد على انشاء التهديد فلا يلزم تبدل القول ولا الكذب اصلا

بن معاذ في هذا المعنى حيث قال الوعد والوعيد حق فالوعد حق العباد على الله اذ ضمن لهم اذا فعلوا ذلك ان يعطيهم كذا ومن اولى بالوفاء من الله تع والوعيد حقه على العباد اذ قال لا تفعلوا كذا فاعذبكم ففعلوا فان شاء عفى وان شاء اخذ لانه حقه تع واولهما العفو والكرم لانه غفور رحيم انتهى بلفظه

وقيل ان المحققين على خلافه كيف وهو تبديل للقول وقد قال الله تع ما يبدل القول لدي قلت ان حمل آيات الوعيد على انشاء التهديد فلا خلف لانه حينئذ ليس خبرا بحسب المعنى وان حمل على الاخبار كما هو الظاهر فيمكن ان يقال بتخصيص المذنب المغفور عن عمومات الوعيد بالدلائل المفصلة ولا خلف على هذا التقدير ايضا فلا يلزم تبدل القول

اي بلفظ الواحدي رح

عـصـه

اى كيف لا تكون الاثابة بفضله لا باستحقاق العبد والحال ان ما يصدر بحسب الظاهر عن العبد من الطاعات انما هو صادر عن الله تعالى حقيقة ومخلوق له فكيف يستحق العبد بذلك الثواب عليه على انا لو فرضنا صدوره عن العبد حقيقة فهو مما لا يستحق به العبد الثواب والعوض على رأى المعتزلة وذلك لان شكر النعم بالطاعات والعبادات الصادرة عن العبد لا تفى بشكر ما هو اقل قليل من نعمه العظيمة فضلا عن ان يزيد عليها فيستحق العبد بها الثواب والعوض

واما اذا لم يقل باحد هذين الوجهين فيشكل التفصى عن لزوم التبدل والكذب اللهم الا ان تحمل آيات الوعيد على استحقاق ما اوعد به لا على وقوعه بالفعل وفى الآية المذكورة اشارة الى ذلك حيث قال فجزاؤه جهنم خالدا فيها

بل ان اثاب بالطاعة فبفضله من غير وجوب عليه ولا استحقاق من العبد وكيف لا يكون كذلك وما يصدر عنه من الطاعات انما هو بخلقه تعالى على انه لا يفى بشكر اقل قليل من نعمه تعالى فكيف يستحق عوضا عليه وان عاقب بالمعصية فبعدله لانه لا حق لاحد عليه تعالى والكل ملكه فله التصرف فيه كيف يشاء ولا قبيح منه اجمع الامة على انه تعالى لا يفعل القبيح لكن الاشاعرة ذهبوا الى انه لا يتصور منه القبيح لان الحسن

والقبح العقليين ينتفيان والشرعيين
لا تعلق لهما بافعاله تعالى ولا ينسب
فيما يفعل او يحكم الى جور وظلم لما تكرر
وتقرر والظلم قد يقال على التصرف
في ملك الغير وهذا المعنى محال في حقه تعالى
لان الكل ملكه فله التصرف فيه كيف
يشاء وعلى وضع الشيء في غير موضعه
والله تعالى احكم الحاكمين واعلم العالمين
واقدر القادرين فكل ما وضعه في
موضع يكون ذلك احسن المواضع
بالنسبة اليه تعالى وان خفي وجه حسنه
علينا وايضا لما علم انه لا قبح منه
والجور والظلم قبيح فلا تنسب احواله
واقواله اليهما يفعل الله ما يشاء و
يحكم ما يريد لا غرض لفعله الغرض
هو الامر الباعث للفاعل على الفعل
فهو المحرك الاول للفاعل وبه يصير الفاعل فاعلا

فلا يتصور منه ذلك الوضع جهلا بموضعه

الغرض فان هذا التقدير العلمي شان العلل الغائية

ولذلك قيل ان العلة الغائية علة
فاعلية لفاعلية الفاعل والله تعالى اجل
من ان ينفعل عن شيء او يستكمل بشيء
فلا يكون فعله معللا بغرض وايضا
كل من يفعل لغرض فوجود ذلك الغرض
بالنسبة اليه اولى من عدمه فلو كان
لفعله تعالى غرض لزم كونه تعالى مستكملا بغيره
وهو ذلك الغرض واورد عليه انه
يجوز ان يكون الاولوية راجعة الى
غيره لا اليه فلا يلزم الاستكمال
بالغير ورد بانه ان كان حصول
الاولى لغيره وعدم حصوله لغيره
متساويين بالنسبة اليه تعالى لا يكون
باعثا له تعالى بديهة وان كان حصوله
اولى له لزم المحذور المذكور وما
يشاهد من ان الشخص قد يفعل فعلا
لنفع غيره فانه في الحقيقة يفعله

لنفع نفسه فانه انما يفعله اذا كان
نفع ذلك الغير اولى واحسن بالنسبة
اليه من عدم نفعه مثلاً اذا احسن
الى غيره لثواب الآخرة او لكونه محبوباً
له او متوقعاً منه منفعة فظ وان
احسن اليه للرحم والعطوفة عليه
فلازالة رقة القلب اللازم للجنسية
كمن ينقذ حيواناً من الهلكة فهو
بالحقيقة لازاحة الم الرقة عن نفسه
والمعتزلة اثبتوا الفعله غرضاً و
تمسكوا بان الفعل الخالي عن الغرض
عبث وهو نقص فلا يجوز على الله و
رد بان العبث هو الخالي عن الفائدة و
المصلحة لا الخالي عن الغرض وافعاله
مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى لكن لا
شئ منها باعث له على الفعل كما يشعر به قوله
راعى الحكمة فيما خلق وامر واودع فيها المنافع

بضم الهاء ونوع اولمق وفاسد اولمق و دود شمك اختري

الازاحة اراق ايلمك يقال ازاحه اي ابعده اختري

ولكن لا شئ منها باعث له تعالى على الفعل
وإن كانت معلومة له تعالى كما ان من يغرس
غرساً لاجل الثمرة يعلم ترتب المنافع
الأخر على ذلك الغرس كالاستظلال به
والانتفاع باغصانه وغيرهما لكن
الباعث له على الغرس هو الثمرة لا غير
فجميع تلك الفوائد والمصالح بالنسبة
اليه تعالى بمنزلة ما سوى الثمرة بالنسبة
الى الغارس والآيات والاحاديث
الموهمة بالعلل والاغراض مؤولة بتلك
الحكم والمصالح اذا اتقنت ذلك
علمت أن ما قاله شارح المقاصد من
ان الحق ان تعليل بعض الافعال لاسيما
الأحكام الشرعية بالحكم والمصالح ظ
كايجاب الحدود والكفارات وتحريم
المسكرات وما اشبه ذلك وأما تعميمه
بان لا يخلو فعل من افعاله عن غرض

فحل بحث كلام منخول فانه ان اراد
بالتعليل جعل تلك الحكم علة غائية باعثة
فلا شئ من افعاله تعالى واحكامه معللة
بهذا المعنى وان اراد ترتبها على
الافعال والاحكام فكل افعاله واحكامه
كذلك غاية الامر ان بعضها مما يظهر
علينا وبعضها مما يخفى الا على الراسخين
في العلم المؤيدين بنور من الله وروح
منه تفضلا ورحمة لا وجوبا ولا حاكم
سواه هذا مما علم فيما سبق فليس للعقل حكم
في حسن الاشياء وقبحها وكون الفعل
سببا للثواب والعقاب قالوا الحسن
والقبح يطلق على معان ثلثة الاول
صفة الكمال والنقص والثاني ملايمة
الغرض ومنافرته وقد يعبر عنهما بالمصلحة
والمفسدة ولا نزاع في ان هذين المعنيين
ثابتان للصفات في انفسها وان ماخذهما

فالحسن كون الصفة صفة كمال كالعلم والقبح كون الصفة صفة نقصان كالجهل

فما وافق الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا

فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما لا يكون شيئا منهما

ابيض واسود بالنسبة الى شخصين

العقل ويختلف بالاعتبار الثالث
تعلق المدح والذم عاجلاً والثواب و
العقاب آجلاً وهو محل الخلاف اذ هو
عندنا مأخوذ من الشرع لاستواء الافعال
في انها في انفسها لا تقتضي المدح والذم
والثواب والعقاب وانما صارت كذلك
بسبب امر الشارع حتى لو عكس الامر لانعكس
الحال وهو عند المعتزلة عقلي قالوا
للفعل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع
جهة حسن او قبح تقتضي مدح فاعله
وثوابه او ذمه وعقابه لكن تلك
الجهة قد تدرك بالضرورة كحسن
الصدق النافع وقبح الكذب الضار
وقد تدرك بالنظر كحسن الصدق
الضار وقبح الكذب النافع مثلاً وقد
لا يدرك العقل بنفسه لا بالضرورة ولا
بالنظر لكن اذا ورد به الشرع علم ان

فيه

فيه جهة محسنة كما في حسن صوم
آخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم
من شوال فادراك الحسن والقبح في
هذا القسم موقوف على كشف الشرع
عنهما بالامر والنهي واما كشفه عنهما
في القسمين الاولين فهو مؤيد لحكم
العقل ولا يتوقف عليه حكم العقل ثم
ان جمهور الاوائل منهم ذهبوا الى ان
حسن الافعال وقبحها لذواتها لا
لصفة زائدة عليها وذهب بعض
المتقدمين منهم الى استناد الحسن و
القبح الى الصفات وذهب بعض متأخريهم
الى اثبات صفة في القبيح مقتضية لقبحه
دون الحسن اذ لا حاجة الى صفة توجب
الحسن بل يكفيه انتفاء الصفة الموجبة
للقبح قال الجبائي ليس حسنها و
قبحها لصفات زائدة حقيقية بل

لوجوه واعتبارات واوصاف
اضافية تختلف بحسب
الاعتبار كما في لطم اليتيم للتاديب او
الظلم والدليل على ان الحسن والقبح ليسا
عقليين ان العبد غير مستقل بايجاد
فعله بل بينا ان فعله مخلوق الله تعالى
فلا يحكم العقل بالاستقلال على ترتب
الثواب والعقاب على افعاله فالحسن
ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه الشرع
لان افعال العباد كلها اما مخلوقة لله
تعالى ابتداء كما قال به الشيخ واما ان الله
يوجد فيهم داعيا وبانضمامه تحصل
الافعال وعلى الوجهين لا يحكم العقل
باستقلاله بحسن شيء منها وقبحه
بالمعنى المذكور فمعنى قوله ما حسنه
الشرع انه لم يرد به نهي شرعي تحريما او
تنزيها كفعل الله والواجب والمندوب

والمباح

والمباح وهذا التعريف يصدق على فعل
البهايم وغير المكلف وكذلك ما قال
المص في المواقف القبيح ما نهي عنه شرعا
والحسن بخلافه وقال في شرحه المباح
عند اكثر اصحابنا من قبيل الحسن وفعل
الله حسن ابدا اتفاقا واما فعل البهايم
فقد قيل لا يوصف بحسن ولا قبح باتفاق
الخصوم وفعل الصبي مختلف فيه و
ليس للفعل صفة حقيقية ولا اعتبارية
باعتبارها حسن او قبيح كما قال به بعض
المعتزلة كما مر ولو عكس لكان الامر
بالعكس اي كان ما هو حسن قبيحا وما
هو قبيح حسنا وهو اي الله تعالى غير متبعض
ولا متجزء لعله اراد باحدهما الاشتمال
على الاجزاء بالفعل وبالاخر الانقسام
الفرضي والوهمي وهما من خواص
الاجسام والجسمانيات وهو تعالى منزه

آشارة الى دفع ما يرى من ظاهر العبارة من ان المراد اتحاد الصفات بعضها مع بعض
وان الصفات الاضافية ايض متحدة بالذات فيرد عليه ان كليهما خلاف الواقع
ووجه الدفع ظ

عن ذلك ولاحدّ له يمكن ان يراد به نفي
الاجزاء العقلية فانّ الحدّ مركّب من
الذاتيّات ويمكن حمله على ما يرادف
النهاية وح يحمل التبعّض والتجزّي على
الاجزاء الخارجية والعقليّة ولا نهاية
له لانّ النهاية من خواصّ المقادير
والمص لا يبالغ في تهذيب العبارة و
تحريرها كما لا يخفى فانّه كثيراً ما يذكر
ما لا حاجة اليه للعلم به ممّا سبق صفاته
واحدة بالذات اي كلّ واحدة من صفاته
الحقيقيّة كالعلم والقدرة والارادة
واحدة بالذات استدلّوا عليه بانّ القدرة
مثلاً لو تكثّرت لكانت مستندة امّا الى
القادر او الموجب والاوّل بط لاستلزامه
التس ولانّ صفاته تعـ قديمة والقديم
لا يستند الى القادر وكذا الثاني لانّ
نسبة الموجب الى جميع الاعداد على السواء

آشارة الى ما سبق من ان دوام الفعل
وامتناع الترك بسبب الغير
لا ينافي الاختيار

وليس صدور البعض اولى من بعض وقد
عرفت ان التحقيق ان استناد القديم
الى القادر جائز ولكن لا مخلص عن الشك على
هذا التقدير في الصفات التي هي مبادي
الاختيار ولا يخفى ان تساوي جميع
الاعداد ممنوع لجواز ان يكون بعضها
اولى من بعض في نفس الامر وان لم يظهر
لنا وجه الاولوية غير متناهية بحسب
التعلق لان معلوماته ومقدوراته و
مراداته غير متناهية اما المعلومات
فظ لانه تعالى يعلم الواجب والممكنات و
الممتنعات باسرها وهي غير متناهية و
اما المقدورات والمرادات فلان قدرته
وارادته لا تقف عند حد لا تمكن الزيادة
عليه فهي غير متناهية بمعنى انه لا ينتهي
الى حد لا يمكن تجاوزه قلت لا حاجة
في تعلق القدرة الى ذلك فان جميع الممكنات

حتى يكون عدم تناهي المقدورات
بالقوة لا بالفعل فان الموجود منها
في كل حد من الحدود الواصلة
اليها القدرة بالفعل يكون
متناهيا قطعا

اي لا حاجة في تعلق القدرة بالمقدورات الغير المتناهية الى التشبث بكون القدرة غير
متناهية بمعنى انه لا يقف حتى يكون عدم تناهي تعلقاتها بالقوة لا بالفعل بل يمكن
ان يقال ان جميع الممكنات مقدورة له تعالى بمعنى انه يصح منه فعل كل منها وتركه وذلك
لان المصحح لمقدوريتها هو الامكان المشترك بينها والمقتضي لقدرته تعالى هو ذاته
تعالى المتعالية عن الاتصاف بالعجز فيكون جميع الممكنات الغير المتناهية متعلق
القدرة فيكون تعلقاتها غير متناهية بالفعل وان لم يكن اجتماع جميع الممكنات الغير المتناهية
في الوجود الخارجي مقدورا له تعالى بناء على استحالة وجود الامور الغير المستحيلة
مطلقا مترتبة كانت او غير مترتبة وعدم اقتداره تعالى على الامور المستحيلة

مقدورة له تعالى بمعنى انه يصح فعل كل
منها وتركه فجميعها متعلق القدرة بهذا
المعنى وان لم يكن اجتماعها في الوجود
مقدورا بناء على استحالة الامور الغير
المتناهية مطلقا واما في تعلق الارادة
فيمكن ان يقال الارادة الازلية قد
تعلقت في الازل بوجود الممكنات كل منها
في الوقت الذي يوجد فيه فجميعها متعلق
الارادة دفعة واحدة وان كانت متعاقبة
في الوجود بحسب ما اقتضاه تعلق الارادة
فلا حاجة فيه ايضا الى ذلك ثم من البين
ان لله تعالى صفات ذاتية لا تتعلق بالغير
كالحيوة والبقاء عند الشيخ الاشعري
فلا يتصور فيها الحكم بلا تناهي المتعلقات
فما وجد من مقدوراته قليل من كثير لان
ما وجد منها متناه ومقدوراته تعالى غير
متناهية بل لا نسبة بينهما من النسب

المقدارية وله الزيادة والنقصان في
مخلوقاته ما شاء الله كان وما لم يشأ لم
يكن ولله تعالى ملئكة وهي اجسام لطيفة
قادرة على التشكلات المختلفة لا تذكر
ولا تؤنث كما ورد في الكتاب والسنة
والملئكة جمع ملأك على الاصل لان الهمزة
كانت متروكة لكثرة الاستعمال فلما
جمعوها ردوها والتاء لتأنيث الجمع
وهو مقلوب مألك من الالوكة وهي
الرسالة سموا به لانهم وسائط بين الله
وبين الناس ذو اجنحة مثنى وثلاث
ورباع وكان المراد تعداد الاجنحة لا
الحصر في هذه الاعداد لما روي انه صلى الله عليه وسلم
رأى جبرئيل ليلة المعراج وله ستمائة
جناح منهم جبرئيل وهو ملك مقرب
يتعلق به القاء العلوم وتبليغ الوحي
وميكائيل يتعلق به تعيين الارزاق

فليس لاحد ان ينقص من مخلوقاته شيئا

فليس لاحد ان يزيد على مخلوقاته شيئا

واسرافيل يتعلق به نفخ الصور للموت
والبعث وعزرائيل يتعلق به قبض
الارواح خصهم بالذكر لزيادة
فضلهم وشهرتهم لكل واحد منهم اي
من الملئكة مقام معلوم في المعرفة و
القرب والائتمار بامر من اوامر الله تعالى قيل
انهم لا يترقون ولا يتنزلون عن مقامهم
وهذا قول الحكماء وبعض المتكلمين و
قيل ان الاية وهي قوله تعالى وما منا الا
له مقام معلوم لا تدل على نفي الترقي
وتجويز الترقي وانت تعلم انه ينافي
ظاهر ما قاله جبرئيل عليه السلام ليلة المعراج
لو دنوت انملة لاحترقت لا يعصون
الله ما امرهم في الماضي ويفعلون ما يؤمرون
في المستقبل وما صدر عنهم في قصة خلق
آدم عليه السلام من قولهم اتجعل فيها من يفسد
فيها الاية لم يكن على سبيل الاعتراض

بل على سبيل عرض الشبهة لدفعها ونسبة
الافساد والسفك اليهم ليس غيبة كما
توهم بل اشار بذلك على ان الغيبة لا يتصور
في حق من لم يوجد بعد وقولهم ونحن
نسبح بحمدك ونقدس لك ليس من قبيل
تزكية النفس والعجب بل لتتمة تقرير
الشبهة واما ابليس فالاكثرون على انه
لم يكن من الملائكة كما هو ظاهر قوله تعالى كان
من الجن وما اشتهر من قصة هاروت
وماروت ليس مقبولا عند كثير من
المحققين بل ذكر ابو العباس احمد بن
تيمية ان السبب في انزال الملكين ان السحر
قد فشى في ذلك الزمان واشتغل الناس
به واستنبطوا امورا غريبة منها وكثر
دعوى النبوة فبعث الله تعالى هذين
الملكين ليعلما الناس ابواب السحر حتى
يتمكنوا من معارضة السحرة الكفرة وقيل

اشارة الى رد استدلال [illegible] على [illegible]
عصمتهم وهواه ان ابليس عصى
بترك السجود [illegible] من الملائكة
مطرودا ملعونا وهو من [illegible]
بدليل الاستثناء في قوله [illegible]
فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا
ابليس ووجه الجواب عنه ظ

[illegible] وجه هاهنا ملكان من ملائكة الله تعالى قد اورد السيوطي في تفسيرها [illegible]
[illegible] موضوعات العلوم في علم [illegible]
[illegible] ما وقع في القرآن من الاسماء والكنى والالقاب

اشارة الى رد استدلال آخر لنافي عصمتهم وهو ان هاروت وماروت كانا
ملكين ببابل يعذبان لارتكابهما السحر ووجه الرد على ما في بعض الكتب هو
منع ارتكابهما السحر والعمل به واعتقاد تأثيره بلا ارادة الله عليهما السلام ابتلاء
للناس فمن تعلم وعمل به واعتقد تأثيره فهو كافر ومن تجنبه او تعلم ليتوقاه
ولا يقربه فهو مؤمن وهما كانا يعظان الناس ويقولان انما نحن فتنة
وابتلاء فلا تكفروا اي لا تعتقدوا ولا تعملوا بالسحر فان ذلك كفر وتعذيبهما
انما هو على وجه المعاتبة كما في معاتبة الانبياء عليهم السلام على السهو والزلة
من غير ارتكاب منهما الكبيرة فضلا عن الكفر واعتقاد سحر وعمل به

هما رجلان سُمّيا ملكَين لصلاحهما ويؤيّده
قراءة الملِكين بالكسر وما يُقال انّهما كانا
ملكَين من اعظم الملئكة علماً وزهداً و
ديانةً فانزلهما الله تعالى لابتلائهما بما
ابتلي به بنو آدم وركّب فيهما الشهوة
ونهاهما عن الشرك والقتل والزنا و
الشرب والزُهرَة كانت فاجرةً في الارض
فوَاقعَاها بعد أن شرِبا الخمر وقتَلا النفس
وسجدا الصنم وعلّماها الاسم الاعظم
الذي كانا يعرُجان به الى السماء فتكلّمت
الزهرةُ بذلك الاسم الاعظم فصعدت
الى السماء فمسخها الله تعالى وصيّرها هذا
الكوكب ولم يقدر الملكان على الصعود
غير معقولٍ ولا مقبولٍ لانّ الفاجرة
كيف قدرَتْ على الصعود وكيف مسَخَهَا
الله تعالى وجعَلَها كوكباً مضيئاً ولم يقدر
الملكان على الصعود مع انّهما كانا يعلَمان

فانه تواترا انهم كانوا يثبتون له الكلام ويقولون انه تعالى امر بكذا ونهى عن كذا واخبر بكذا وكل ذلك من اقسام الكلام فثبت المدعى فان قيل صدق الرسول موقوف على تصديق الله تعالى اياه اذ لا طريق الى معرفته سواه وتصديقه اياه اخبار عن كونه صادقا وهذا الاخبار كلام خاص له تعالى فاذا قد توقف صدق الرسول على كلامه تعالى فاثبات الكلام لله سبحانه بصدق الرسول دور قلنا لا نسلم ان تصديقه له كلام بل هو اظهار المعجزة على وفق دعواه فانه يدل على صدقه ثبت الكلام بان يكون المعجزة من جنسه كالقرآن الذي يعلم اولا انه معجزة خارجة عن طوق البشر ثم يعلم به صدق الدعوى او لم يثبت كما اذا كانت المعجزة شيئا آخر كانشقاق القمر. شرح المواقف.

دفع لما يقال انه لا يمكن اثبات كونه تعالى متكلما باجماع الانبياء عليهم السلام لان اثباته به موقوف على ثبوت نبوتهم وثبوت نبوتهم يتوقف على كونهم عالمين بالاحكام التي يبلغونها الى الخلق وعلى تصديق الله تعالى اياهم ولا يتأتى ذلك الا بان يخبرهم الله تعالى الاحكام المبلغة ويخبر عن كونهم صادقين فيما يدعونه والاخبار كلام خاص فاثبات كلامه تعالى باجماع الانبياء عليهم السلام واخبارهم بذلك مشتمل على الدور ووجه الدفع منع توقف ثبوت النبوة على اخبار الله تعالى اياهم الاحكام التي يبلغونها الى الخلق اذ يجوز ان يخلق الله تعالى فيهم علما بتلك الاحكام ومنع توقف تصديقهم في دعوى نبوتهم على اخباره تعالى بكونهم صادقين في هذه الدعوى لجواز ان يخلق الله تعالى المعجزة على ايديهم فتثبت رسالتهم ونبوتهم من غير توقف على ثبوت الكلام ثم تثبت صفة الكلام له تعالى بقولهم واخبارهم.

الاسم الاعظم الذي به صعدت الفاجرة بزعمها علما هيا فسيا قد هذه القصة تشهد بكذبها وليس في كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ما يدل على صدقها والقرآن وكذا سائر الكتب الالهية كلام الله تعالى غير مخلوق لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق والانبياء عليهم الصلاة والسلام اجمعوا على انه تعالى متكلم وتواتر نقل ذلك عنهم ولا يتوقف ثبوت النبوة على الكلام حتى لا يمكن اثبات الكلام بالنقل عن الانبياء عليهم السلام لجواز ارسال الرسل بان يخلق الله فيهم علما ضروريا برسالتهم من الله تعالى في تبليغ احكامه ويصدقهم بان يخلق المعجزة حال تحديهم فتثبت رسالتهم من غير توقف على ثبوت الكلام ثم تثبت صفة الكلام بقولهم ولا خلاف بين اهل الملة في كونه تعالى

قوله ولا يتوقف ثبوت النبوة دفع لما يقال ان النبوة انما تثبت بان يقول الله تعالى لعبد من عباده جعلتك نبيا وارسلتك الى الناس وادعيا وهذا الاخبار كلام ولم تثبت الكلام بالنقل عن الانبياء الموقوف نبوتهم الى الكلام لزم الدور ووجه الدفع بمنع التوقف على ما قرره رحمه الله ظاهر. ابراهيم ارضرومي

متكلما لكن اختلفوا في تحقيق كلامه
وحدوثه وقدمه وذلك لانهم لما رأوا
قياسين متعارضي النتيجة وهما كلام
الله صفة له وكل ما هو صفة له فقديم
فكلام الله قديم وكلام الله مؤلف من
حروف مترتبة متعاقبة في الوجود
وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلام الله
حادث واضطروا الى القدح في احد
القياسين ضرورة امتناع حقية
النقيضين فمنع كل طائفة بعض المقدمات
فالحنابلة ذهبوا الى ان كلامه حروف
واصوات وهي قديمة ومنعوا ان كل ما
هو مؤلف من حروف واصوات مترتبة
فهو حادث بل قال بعضهم بقدم الجلد
والغلاف قلت فما بالهم لم يقولوا بقدم
الكاتب والجلد وصانع الغلاف وقيل
انهم منعوا اطلاق لفظ الحادث على الكلام

[illegible]

اللفظي

اللفظي رعاية للادب واحترازا عن
ذهاب الوهم الى حدوث الكلام النفسي
كما قال بعض الاشاعرة ان كلامه تعالى ليس
قائما بلسان او قلب ولا حالا في مصحف
او لوح ومنع عن اطلاق القول بحدوث
كلامه وان كان المراد هو اللفظي رعاية
للادب واحترازا عن ذهاب الوهم الى
الكلام الازلي والمعتزلة قالوا بحدوث
كلامه تعالى وانه مؤلف من اصوات وحروف
وهو قائم بغيره ومعنى كونه متكلما
عندهم انه موجد لتلك الحروف والاصوات
في جسم كاللوح المحفوظ او جبرئيل او
النبي او غيرها كشجرة موسى عليه السلام فهم
منعوا ان المؤلف من الحروف والاصوات
صفة لله تعالى والكرامية لما رأوا ان مخالفة
الضرورة التي التزمها الحنابلة اشنع من
مخالفة الدليل وان ما التزمه المعتزلة

من كون كلامه تعالى صفة لغيره وان معنى
كونه متكلما كونه خالقا للكلام في الغير
مخالف للعرف واللغة ذهبوا الى ان كلامه تعالى
صفة له مؤلف من الحروف والاصوات
الحادثة القائمة بذاته تعالى فهم منعوا
ان كلاما هو صفة له فهو قديم والاشاعرة
قالوا كلامه تعالى معنى واحد بسيط قائم
بذاته تعالى قديم فهم منعوا ان كلامه مؤلف
من الحروف والاصوات ولا نزاع بين
الشيخ والمعتزلة في حدوث الكلام
اللفظي انما نزاعهم في اثبات الكلام
النفسي وعدمه وذهب المص رحمه الله الى ان
مذهب الشيخ ان الالفاظ ايضا قديمة
وافرد في ذلك مقالة ذكر فيها ان لفظ
المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ و
اخرى على القائم بالغير والشيخ لما قال
الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب

صه
اعلم ان الكفار منكرها انما هو اذا اعتقد انه ليس كلام الله تعالى بمعنى انه من مخترعات
البشر اما اذا اعتقد انه ليس كلام الله تعالى بمعنى انه صفة قائمة به تعالى بل هو دال
على ما هو صفة حقيقية قائمة به تعالى وهو من مبدعاته تعالى ومخترعاته بان
اوجده في لسان الملك ولسان النبي واوجد نقوشا دالة عليه في اللوح
المحفوظ فليس من الكفر في شيء بل هو مذهب اكثر الاشاعرة فلا ينبغي ان
يتوهم كونه كفرا ٬ حسن چلبي رح

وسيذكر الشارح رح هذا الكلام ٬ محرره الكلنبوي رح

طه
اعترض عليه بان كلام الله تعالى ان كان اسما لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم
ان لا يكون ما قرأناه كلامه تعالى بل مثله واللازم باطل للقطع بان ما يقرأ كل واحد
منا هو الكلام المنزل على النبي بلسان جبرئيل عليهما السلام وان كان اسما للنوع
القائم يلزم ان يكون اطلاقه على ذلك الشخص بخصوصه مجازا والبحث نفيه عنه
حقيقة وان جعل من قبيل كون الموضوع له خاصا والوضع عاما يلزم
ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث حقيقة ايضا واجيب بالتزام اشتراكه بين
النوع وذلك الفرد الخاص ٬ من حاشية شرح المواقف لحسن چلبي رح

منه ان مراده به مدلول اللفظ وهو القديم
عنده واما العبارات فانها تسمى كلاما مجازا
لدلالتها على ما هو الكلام الحقيقي حتى صرحوا
بان الالفاظ حادثة على مذهبه ولكنها
ليست كلامه تعالى حقيقة وهذا الذي
فهموه له لوازم كثيرة فاسدة كعدم
تكفير من انكر كلامية ما بين دفتي
المصاحف مع انه علم من الدين ضرورة
كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة
والتحدي بما هو كلام الله تعالى حقيقة وكعدم
كون المقروء والمحفوظ كلامه تعالى حقيقة
الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطنين
في الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ
على انه اراد به المعنى الثاني فيكون
الكلام النفسي عنده امرا شاملا للفظ
والمعنى جميعا قائما بذاته تعالى وهو المكتوب
في المصاحف المقروء بالالسن المحفوظ في الصدور

وفساد اللازم يلزم لفساد الملزوم اه

اللائق بنفي الدال الحقيقي والمراد بما بينهما
ما هو مكتوب بين دفتي المصاحف القديمة
التي كانت في زمن السلف او ما فيه احتمال
القراءة والاعراب اذ اسماء السور
وكونها مكية او مدنية وعدد الآي
والتنقيط والتعشير مما بين الدفتين
وليست بقرآن ٬ عصام الدين زاده على
تفسير القاضي

هو المعنى فهو صحيح على قوله الكلام
الثاني وهو لفظ [illegible] اراد المعنى
ان يراده عليه [illegible] الشيخ
النفسي عنده [illegible] المعنى

اراد بالصدور وما فيها من القلوب وهذا على اصل
اهل السنة من ان الحافظ هو ذات العالم
وموضع الحفظ هو القلب او الدماغ
على زعم الفلاسفة ويراد النفوس
الناطقة [illegible] و
الاصالة [illegible]

هذا يدل على ان الشيخ رح يمنع صغرى القياس الثاني وهي ان كلام الله تع مركب من حروف مترتبة متعاقبة في الوجود بخلاف الحنابلة فانهم يسلمون هذه الصغرى ويمنعون كبراه فلا وجه لما قيل انه لا نفع للاشعري رح في الذهاب الى الكلام النفسي الا ازدياد المؤنة لان التدافع المذكور في نتيجتي القياسين باق بالنسبة الى الكلام اللفظي فكان الواجب على ما ذكره ان يمنع كبرى القياس الثاني لا صغراه كالحنابلة نعم لو لم يقل الشيخ بالكلام النفسي في مقام الاستخلاص عن الشبهة المذكورة لكان له وجه و اما التزام امر في جوابه ايراد لا يندفع به ومع ذلك هو في نفسه محل تردد يجب الاستدلال عليه والخصم يستدل على نفيه فلا يناسب من مثله انتهى

والمكتوب غير الكتابة والمقروء غير
القراءة والمحفوظ غير الحفظ وما يقال
من ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة
فجوابه ان ذلك الترتب انما هو في التلفظ
لعدم مساعدة الآلة والادلة الدالة
على الحدوث يجب حملها على حدوث تلك
الصفات المتعلقة بالكلام دون نفس
الكلام جمعًا بين الادلة وتلقى هذا الكلام
بعض المتأخرين بالقبول وقد قيل (أي قائله السيد الشريف ٥)
ان محمد بن عبد الكريم الشهرستاني
ذهب اليه في نهاية الاقدام وبعضهم (المراد به علي قوشجي ٥)
انكره اما اولًا فلان مذهب الشيخ ان
كلامه واحد وليس بامر ولا نهي ولا (أي مجرد حقيقة ٥)
خبر وانما يصير احد هذه الامور بحسب
التعلق وهذه الاوصاف لا تنطبق
على الكلام اللفظي وانما يصح تطبيقه على
المعنى المقابل للفظ بضرب من التكلف

واما

وأما ثانيا فلان كون الحروف والالفاظ
قائمة بذاته تعالى من غير ترتب يفضي الي
كون الاصوات مع كونها اعراضا سيالة
موجودة بوجود لا يكون فيها سيالة
وهو سفسطة من قبيل ان يقال ان الحركة
توجد في بعض الموضوعات من غير
ترتب وتعاقب بين اجزائها وأما
ثالثا فلانه يؤدي الى ان يكون الفرق
بين ما يقوم بالقاري من الالفاظ
وبين ما يقوم بذاته تعالى باجتماع الاجزاء
وعدم اجتماعها بسبب قصور الالة
فنقول هذا الفرق ان اوجب اختلاف
الحقيقة فلا يكون القائم بذاته تعالى من
جنس الالفاظ وان لم يوجب وكان
ما يقوم بالقاري وما يقوم بذاته تعالى
حقيقة واحدة والتفاوت بينهما
انما يكون بالاجتماع وعدمه اللذين هما

قوله للشيخ ان يمنع كون[ها] فانا نفسها سيالة ليجوز ان
ان يكون من عوض السيالات اناها لعلم
سا عدم الالة في التلفظ دفعة بحيث
صيغ الحلقة الغير الساعة عدم دفعة
لا يصار الا باليت ... دفعة وهذا
بخلاف الحركة فانها في نفسها
سيالة وغير قارة الذات اه سيد

عارضان من عوارض الحقيقة الواحدة
كان بعض صفاته الحقيقية لله تعالى
مجانسًا الصفات المخلوقات وأمّا
رابعا فلانّ لزوم ماذكرتم من المفاسد
ثمّ فانّ تكفير من انكر كون مابين الدفّتين
كلامَ الله تعالى انّما هو اذا اعتقد انّه من
مُختَرَعاتِ البَشَر امّا اذا اعتقد انّه
ليس كلامَ الله تعالى بمعنى انّه ليس بالحقيقة
صفةً قآئمةً بذاته تعالى بل هو دالٌّ على
الصفة القآئمة بذاته تعالى فلا يجوز تكفيره
اصلاً كيف وهو مذهبُ اكثرِ الاشاعرة
ما خلا المصنّف وموافِقيه ومَا عُلِمَ من
الدِّين كونِ مابين الدفّتين كلامَ الله تعالى
حقيقةً انّما هو بمعنى كونه دالًّا على
ماهو كلام الله تعالى حقيقةً لا على انّه صفة
قآئمة بذاته تعالى وكيف يُدَّعى انّه من
ضروريّات الدين مع انّه خِلافُ مَا نقَلَه

عن الاصحاب وكيف يُزْعم انّ هذا الجمّ
الغفير من الاشاعرة انكروا ما هو من
ضروريّات الدين حتّى يلزمَ تكفيرُهم
حاشاهم عن ذلك وأمّا خامسًا فلانّ
الادلّة الدالّة على النسخ لا يمكن حَمْلها
على التلفّظ بل يرجع الى الملفوظ كيف و
بعضها ممّا لا يتعلّق النسخ بالتلفّظ به
كما نُسِخَ حُكْمُهُ وبَقِيَ تِلاوَتُهُ ولَكِنا في
تحقيق الكلام كلام يتوقّف على تمهيد
مقدّمة هي انّ مبدأ الكلام النفسيّ فينا صِفةٌ
نتمكّن بها من نظم الكلمات وترتيبها على
الوجه الذي ينطبق على المقصود وهذه
الصفة ضدّ الخرس وهي مَبْدأُ الكلام
النفسيّ وهَي غير العِلْم فانّها قد تتخلّف
عن العِلْم فانّ كلام الغير معلوم لنا
فقد تعلّق به علمنا ولم يتعلّق به تلك
الصفةُ منّا فليس كلامَنا بل كلامُ مُنا

ههه
اي الموضوع بعضها فوق بعضها بحسب وجودها العلمي قديمة ايضا ضرورة
كون علمه تعالى ازليا وهذه الكلمات باعتبار وجودها في علمه تعالى كلام نفسي له تعالى
وقائم به تعالى وباعتبار وجودها الخارجي كلام لفظي وحادث ومعنى كونه
تعالى متكلما هو قيام صفة التكلم به تعالى وهي الصفة التي بها تؤلف الله تعالى تلك
الكلمات في علمه الازلي وهذه الصفة مغايرة لصفة العلم فان كلام غيره معلوم
له تعالى وتعلق علمه تعالى به ولم تتعلق هذه الصفة وكما ان علمه تعالى واحد محيط
بجميع المعلومات كذلك كلامه تعالى ايضا واحد مشتمل على اقسامه من الكتب و
الصحف باللغات المختلفة والاخبارات والانشاآت ولما كان كلامه تعالى ازليا
كان الخطاب فيه متوجها الى المخاطب المقدر اذ لا مخاطب موجود في الازل
فيكون المضي والحضور والاستقبال فيه بالنسبة الى الزمان المقدر
للمخاطب المقدر فلا اشكال في ورود بعضها بصيغة المضي وبعضها
بصيغة الحال وبعضها بصيغة الاستقبال

هو الكلمات التي رتبناها في خيالنا
لا غير وما رتبه غيرنا فهو كلام الغير
اذا تمهد ذلك فنقول كلام الله تعالى هو
الكلمات التي رتبها الله تعالى في علمه الازلي
بصفته الازلية التي هي مبدأ تأليفها
وترتيبها وهذه الصفة قديمة وتلك
الكلمات المرتبة ايضا بحسب وجودها
العلمي ازلية ايضا بل الكلمات والكلام
مطلقا كسائر الممكنات ازلية بحسب
وجودها العلمي وليس كلام الله تعالى الا
ما رتبه الله تعالى بنفسه من غير واسطة
والكلمات لا تعاقب بينها في الوجود
العلمي حتى يلزم حدوثها وانما التعاقب
بينها في الوجود الخارجي وهي بحسب
هذا الوجود كلام لفظي وهذا الوجه
سالم عما يلزم المذاهب المنقولة مثل
ما يلزم على مذهب المعتزلة من كون كلام الله

وهي صفة التكلم القائم بذاته تعالى

قوله فان المتحدى به حـ يكون كلام الله تعالى اى حين جعل كلام الله تعالى عبارة عن الكلمات
التى رتبها الله تعالى فى علم الازلى يكون المتحدى به وهو السور والآيات التى
تحدى بها النبى عليه السلام كلام الله تعالى حقيقة ضرورة كونها كلمات مترتبة له تعالى فى
علم الازلى وان كانت حين التحدى موجودة فى الخارج وكان التحدى وطلب
المعارضة باعتبار هذا الوجود الذى صارت بحسبه كلاما لفظيا بخلاف ما زعمه
متقدموا الاشاعرة فان المتحدى به على زعمهم لا يكون كلام الله تعالى حقيقة بل يكون
اطلاق الكلام عليه على سبيل المجاز لدلالته على الكلام الحقيقى

مع انا نعلم قطعا انه كلام الحافظ حـ فكذا كون ما بين دفتى المصحف كلام الله تعالى
معلوم لنا قطعا فيكون انكار كونه كلام الله تعالى كفرا فان انكار كونه كلام الله تعالى
انكار بالحقيقة لكون الكلمات المترتبة الموجودة فى علمه تعالى كلاما له تعالى فانه
متحد معها بالذات الا انه جعل موجودا بالوجود اللفظى بعد كونه موجودا
بالوجود العلمى وهذا القدر لا يخرجه عن كونه كلاما له تعالى حقيقة

تعالى قائما بغيره وعلى مذهب الكرامية
من كونه تعالى محلا للحوادث وعلى مذهب
الحنابلة من قدم الحروف والاصوات
مع بداهة تعاقبها وتجددها وعلى ما هو
ظاهر كلام متقدمي الاشاعرة من ان الالفاظ
والحروف ليست كلام الله تعالى بل معانيها
وعلى ما اول به المص كلام الشيخ من ان
الاصوات مع كونها من الاعراض السيالة
قائمة بذاته تعالى من غير ترتب والترتب
فينا لقصور الآلة فانه يؤدي الى
سفسطة ظاهرة ولا يلزم على ذلك ما
رتبه المص على متقدمي الاشاعرة من
المحذورات فان المتحدي به حـ يكون
كلام الله تعالى وانكار كون ما بين الدفتين
كلام الله تعالى يكون كانكار كون ما بين
اوراق ديوان الحافظ كلام الحافظ
فيكون كفرا في حق القرآن اذ ليس معنى كون هذا المكتوب

وذلك لما قلنا من انه لا تعاقب
بين الكلمات المترتبة في
الوجود العلمي

وذلك لما قلنا من كون كلامه تعالى
هي الكلمات المترتبة في العلم

وذلك لما قلنا من كون قيام
الكلمات التي هي كلامه تعالى
بحسب وجودها
النفسي الذي هو علمه تعالى بها
العلمي

كلام الله تعالى الا انه جعل ذلك الكلام موجودًا
بالوجود اللفظي ولعل المتأمل الصادق
ممن رفض التعصب والجدال يشهد بحقية
هذا المقال واسماؤه تعالى توقيفية لا يجوز
اطلاق اسم عليه تعالى ما لم يرد به اذن
الشرع قال في المواقف وشرحه ليس الكلام في
الاسماء الاعلام الموضوعة في اللغات انما
النزاع في الاسماء المأخوذة من الصفات
والافعال فذهب المعتزلة والكرامية
الى انه اذا دل العقل على اتصافه
تعالى بها جاز اطلاقه
عليه سواء ورد بذلك
الاطلاق اذن شرعي او لم يرد وكذا الحال
في الافعال وقال القاضي ابو بكر من اصحابنا
كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه
عليه تعالى بلا توقف اذا لم يكن اطلاقه موهمًا
لما لا يليق بكبريائه فمن ثم لم يجز ان يطلق

عليه تعالى لفظ العارف لان المعرفة قد يراد
بها علم يسبقه غفلة ولا لفظ الفقيه لان
الفقه فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك
مشعر بسابقية الجهل ولا لفظ العاقل
لان العقل علم مانع عن الاقدام على ما
لا ينبغي مأخوذ من العقال وانما يتصور هذا
المعنى فيمن يدعوه الداعي الى ما لا ينبغي
ولا لفظ الفطن لان الفطانة سرعة ادراك
ما يراد تعريضه على السامع فتكون
مسبوقة بالجهل ولا لفظ الطبيب لان الطب
علم مأخوذ من التجارب الى غير ذلك
من الاسماء التي فيها نوع ايهام لما لا يسوغ
في حقه تعالى وقد يقال لا بد مع نفي ذلك الايهام
من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق
بلا توقيف وذهب الشيخ ومتابعوه الى
انه لا بد من التوقيف وهو المختار للاحتياط
في الاحتراز عما يوهم باطلا لعظم الخطر في ذلك

وهو العلم الذي يتسلط به البعض على البعض كما ينبغي اي يمنعه عن امر حسن وتسلط به

الاشعري رح منه

فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل
بمبلغ ادراكنا بل لابد من الاستناد الى
اذن الشرع انتهى قلت وذهب الامام
الغزالي الى جواز اطلاق ما علم اتصافه
تعالى به على طريق التوصيف دون التسمية
لان اجراء الصفة اخبار بثبوت مدلولها
فيجوز عند ثبوت المدلول الا لمانع
بخلاف التسمية فانه تصرف في المسمى و
لا ولاية عليه الا للاب والمالك ومن
يجري مجريهما وهو تعالى منزه عمن يتصرف
فيه هذا كلامه ويشكل بلفظ خداي و
تكري وامثالهما في سائر اللغات مع
شيوعها من غير نكير اللهم الا ان يقال
ان لفظ خداي معناه خود آينده اي
الموجود بذاته وح يكون مرادفا للواجب
الوجود كما ذكره الامام الرازي في بعض
تصانيفه ويقال بمثل ذلك في اسمائه

بحسب

المعاد الروحاني الذي هو بقاء النفس بعد المفارقة من البدن والتذاذها باللذات العقلية وتألمها بالآلام النفسانية فانه وان كان حقا لكن لا يجب الاعتقاد به شرعا ولا يكفر من انكره فلا يلائم ان يورد فيه ملايمة ايراد الجسماني بل هو من المسائل الحكمية

بحسب سائر اللغات ان امكن واما
الطلاق واجب الوجود وصانع العالم
وامثالهما فالظاهر انه بطريق الوصف
لا بطريق التسمية والمعاد اي الجسماني
فانه المتبادر عند اطلاق اهل الشرع
اذ هو الذي يجب الاعتقاد به ويكفر
من انكره حق باجماع اهل الملل الثلث
وشهادة نصوص القرآن في المواضع
المتعددة بحيث لا تقبل التاويل كقوله تعالى
اولم ير الانسان انا خلقناه من نطفة
فاذا هو خصيم مبين وضرب لنا مثلا
ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي
رميم قل يحييها الذي انشأها اول مرة
وهو بكل خلق ———— عليم
قال المفسرون نزلت هذه الآية في
أبي بن خلف خاصم النبي صلى الله عليه وسلم واتاه بعظم
قد رم وبلي ففتته بيده فقال يا محمد اترى الله

اي اليهود والنصارى والمؤمنين

لم يكتف في هذا [illegible] الاستدلال [illegible] انشأها [illegible] قل يحييها الذي [illegible] اول مرة وقطعا [illegible] التاويل [illegible] اذ لا يتأتى [illegible] القلم [illegible]

[illegible]

المعاد الجسماني يتوقف على اعادة المعدوم عند من يقول باعدام الاجسام دون من يقول بان فناءها عبارة عن تفرق اجزائها واختلاط بعضها ببعض كما يدل عليه قصة ابرهيم عليه السلام في احياء الطير وهي جائزة عندنا وعند مشايخ المعتزلة لكن عندهم المعدوم شيء فاذا عدم الموجود بقي ذاته المخصوصة فامكن لذلك ان يعاد وعندنا ينتفي بالكلية مع امكان الاعادة خلافا للفلاسفة والتناسخية المنكرين للمعاد الجسماني وبعض الكرامية وابي الحسين البصري ومحمود الخوارزمي من المعتزلة فان هؤلاء وان كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسماني ينكرون اعادة المعدوم ويقولون اعادة الاجسام هي جمع اجزائها المتفرقة شرح مواقف

يحيي هذا بعد ما رمّ فقال عليه الصلوة والسلام نعم
ويبعثك ويدخلك النار وهذا مما
يقلع عروق التأويل بالكلية ولذلك قال
الامام الانصاف انه لا يمكن الجمع بين
الايمان بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم وبين انكار
الحشر الجسماني قلت ولا الجمع بين القول
بقدم العالم على ما يقوله الفلاسفة
وبين الحشر الجسماني لان النفوس الناطقة
على هذا التقدير غير متناهية فيستدعى
حشرها جميعا ابدانا غير متناهية و
امكنة غير متناهية وقد ثبت تناهي
الابعاد بالبرهان وباعترافهم يحشر
الاجساد ويعاد فيها الارواح باعادة
البدن المعدوم بعينه عند بعض
المتكلمين بل اكثرهم او بان يجمع اجزاؤه
المتفرقة كما كانت اولا عند بعضهم
وهم الذين ينكرون جواز اعادة المعدوم

موافقة للفلاسفة وهم قد يدعون
بداهة استحالته ويزعمون اقامة
الدلائل التنبيهية عليها منها ما ذكره
ابن سينا في التعليقات انه اذا وجد
الشيء وقتا ما ثم لم يعدم واستمر
وجوده في وقت آخر وعلم ذلك او
شوهد علم ان الوجود واحد واما
اذا عدم فليكن الوجود السابق آ
وليكن المعاد الذي حدث ب وليكن
المحدث الجديد ج وليكن ب ج في
الحدوث والموضوع والزمان وغير
ذلك لا يخالفه الا بالعدد فلا يتميز
ب عن ج في استحقاق ان يكون آ
منسوبا اليه دون ج وان نسبة آ
الى امرين متشابهين من كل وجه الا في
النسبة التي ينظر هل يمكن ان يختلف
فيهما او لا يمكن لكنهما اذا لم يختلفا

اي وليكن ب المماثل لـ آ الحق في الماهية والعوارض ولوازمها مماثلا لها ومتفقا في جميع العوارض واللواحق التي ... والوضع والزمان فيها من الحدوث والموضع وغيرها
اي في كونه محلا للاعراض

قوله فلا يتميز ب عن ج اي فعلى هذا الفرض لا يتميز ب عن ج بان يكون المعاد
هو لا ج فان نسبة آ على هذا الفرض الى امرين هما ب و ج المتشابهين من
كل وجه اي في الماهية ولوازمها وجميع اللواحق الممكنة العروض لهما معا ولا
تغاير بينهما في هذا الفرض الا في النسبة التي ينظر ويتردد في انه هل يمكن ان
تختلف تلك النسبة فيهما بان يكون احدهما احق بان يكون معادا ويكون آ اولى
له من الآخر او لا تختلف بل يكونان متشابهين في تلك النسبة ايضا فيصح
كون كل منهما معادا ومحدثا جديدا لكن اذا لم يختلفا في الماهية ولوازمها
وعوارضها على ما هو المفروض فلا يمكن ان يجعل آ لاحدهما من ان يجعل للآخر

فليس ان يجعل لاحدهما اولى من ان
يجعل للآخر فان قيل انما هو اولى لب
دون ج لانه كان لب دون ج فهو
نفس هذه النسبة واخذ المطلوب في
بيان نفسه بل يقول الخصم انما كان لج
بلى اذا صح مذهب من يقول ان الشيء
يوجد فينعدم من حيث هو موجود ويبقى
من حيث ذاته بعينه ذاتا ولم ينعدم
من حيث هو ذات ثم اعيد اليه الوجود
امكن ان يقال بالاعادة الى ان يبطل
من وجوه اخر واذا لم يسلم ذلك ولم
يجعل للمعدوم في حال العدم ذاتا ثابتة
لم يكن احد الحادثين مستحقا لان
يكون له الوجود السابق دون الحادث
الآخر بل اما ان يكون كل منهما معادا او
لا يكون واحد منهما معادا واذا كان
المحمولان الاثنان يوجبان كون الموضوع

لهما مع كل واحد منهما غير نفسه مع
الاخر فان استمر موجودًا واحدًا و
ذاتًا ثابتةً واحدةً كان باعتبار
الموضوع الواحد القائم موجودًا و
ذاتًا شيئًا واحدًا وبحسب اعتبار
المحمولين شيئين اثنين فاذا فقد
استمراره في نفسه ذاتًا واحدةً بقي
الاثنينية الصرفة لا غير هذا كلامه
وربما يخالج الاوهام انه اذا عدم في
الخارج يبقى في نفس الامر بحسب وجوده
الذهني فتنحفظ وحدته بحسب ذلك
الوجود كما لو كان ثابتا في العدم ووجه
دفعه ان الموجود في الذهن بالحقيقة
هو الهوية المكتنفة بالمشخصات
الذهنية واتحادها مع الموجود الخارجي
بمعنى انها بعد التجريد عينه فليست
اياه مطلقا بالفعل وايضا كان المعدوم

وذلك بان ذاته وعوارضه تبقى
وذلك بان ذاته فقط تبقى
اي ذلك الشيء المستمر
من جهة الواجب او الذات
مع المحمول الآخر
اعني الوجود والعدم
اي كلام ابن سينا في التعليقات

هـ
حاصله ان حصول الاشياء في الذهن لا يوجب انحفاظ الوحدة بين الموجود في الخارج و
بين الموجود في الذهن وذلك لان الموجود في الذهن حقيقة انما هو الهوية المكتنفة
بالمشخصات الذهنية لا الماهية المطلقة ولا الهوية المكتنفة بالعوارض والمشخصات
الخارجية ضرورة امتناع وجود الماهية المطلقة المبهمة من حيث انها كذلك
في الذهن وامتناع وجودها فيه من حيث انها مكتنفة بالمشخصات الخارجية
التي صارت بها موجودة ومشخصة في الخارج فاتحاد تلك الهوية الذهنية
مع الموجود الخارجي لا يتصور الا بعد تجريد كل منهما عما يعرضه ويشخصه فلا
يكون حينئذ وحدة الهوية الموجودة في الخارج محفوظة في نفس الامر بحسب وجودها
الذهني فلا يكون الموجود في الذهن عين الموجود في الخارج من حيث هما
موجودان فيهما بل يكون عينه اذا جردا عن جميع عوارضهما المشخصة فلا
يكون هو عينه مطلقا وبما قررنا اندفع ما ورد عليه من ان كون الموجود في
الذهن شخصا ذهنيا محفوظا بعوارضه يكون بعد التجريد عن التشخص
الخارجي

موجودٌ في الذهن كذلك المبتدأ المفروض
موجودٌ فيه ايضا فليس نسبةُ الموجود
الثاني الي المعدوم السابق الوجود اَوْلي
من نسبته الي المبتدأ المفروض فتأمّل
فانّه دقيقٌ وبالتأمّل حقيقٌ ومنها انّه
لو اُعيدَ المعدومُ لزم تخلّل العدم بين
الشئ ونفسه فانّ الوجود سابقًا او
لاحقًا شئ واحدٌ واُورِدَ عليه انّ اللازم
تخلّل العدم بين وجودَي الشئ الواحِد
واستحالتُه اوّل المسئلة ولا يخفي عليك
اَنّ معني تقدّم الشئ علي الشئ مطلقًا
عبارةٌ عن كون وجود الشئ الاول متقدّمًا
علي وجود الشئ الثاني واعتبِرْ ذلك
بالدَوْر فانّه يستلزم تَقَدّمَ الشئ علي
نفسه بمعني اَنْ يكون وجودَ آ مثلًا
متقدّمًا علي وجود نفسه فلو اُعيدَ المعدوم
لزم تقدّمُه بالوجود علي نفسه وكما يحكم

يعني كما ان كون هذا المعدوم الخارجي باقيا في نفس الامر بحسب وجودها
الذهني لا يصلح كونه معادا بحدوث الموجود الثاني فانه كما ان المعدوم
وهو آ موجود في الذهن كذلك المبدأ المفروض وهو جـ موجود فيه
ضرورة كون جميع الحوادث موجودة في الاذهان العالية قبل حدوثها
فليس نسبة الوجود الثاني الذي هو ب الي المعدوم السابق الوجود
الذي هو آ اولى من نسبته الي المبدأ المفروض الذي هو جـ لفرض كون
آ و جـ متساويين في الماهية ولوازمها وفي الوجود الذهني ايض فكما يجوز
ح ان يكون ب معادا كذلك يجوز ايض ان يكون مبدا ومستانفا فلا يتميز
في الواقع كونه معادا عن كونه مبدا ومستانفا هكذا ينبغي ان يقرر هذا
الكلام علي ما يظهر بالتامل التام

قوله ولا يخفي عليك ان معني تقدم الشئ علي الشئ مطلقا الخ تفصيله ان معني تقدم
الشئ علي شئ آخر سواء كان تقدمه عليه تقدما ذاتيا او زمانيا ان يكون وجود
الشئ الاول متقدما علي وجود الثاني ذاتا او زمانا فنقول لو اعيد المعدوم
لزم تقدمه بالوجود علي نفسه تقدما زمانيا واللازم بط فالملزوم مثله
بيان الملازمة انه لو اعيد المعدوم لزم تخلل العدم بين الوجود الخاص
ونفسه فان اعادة المعدوم انما تتصور بان يوجد الشئ ثم ينعدم ثم يوجد
بالوجود الذي كان له سابقا فان الشئ الواحد لا يكون له وجودان
خارجيان اذ لا وحدة للشئ في الخارج الا باعتبار الوجود وتخلل العدم
بين الوجود الخاص ونفسه يستلزم كون العدم مسبوقا بذلك الوجود
وسابقا عليه بعينه وهو يستلزم تقدم ذلك الوجود علي نفسه بالزمان
واما بطلان اللازم فلان تقدم الشئ علي نفسه تقدما زمانيا بمنزلة
تقدمه علي نفسه تقدما ذاتيا فكما يحكم العقل ببطلان الثاني يحكم ببطلان
الاول من غير فرق بين هذين الحكمين منه فكما يصح منه الحكم الثاني علما في
صورة الدور يصح منه الحكم الاول علي ما فيما نحن فيه

منكروا المعاد الجسماني يدعون الضرورة تارة ويلتجئون الى الاستدلال
اخرى فقالوا تخلل العدم بين الشيء ونفسه محال بالضرورة اذ لا بد من طرفين
متغايرين فيكون ح الوجود بعد العدم غير الوجود قبله حتى يتصور تخلل
العدم بينهما وعلى هذا فلا يكون المعاد هو المبتدأ بعينه لان كلا منهما موجود
بوجود مغاير لوجود صاحبه فهما موجودان متغايران فلا يكون الوجود
الاول بعينه معادا بعد عدمه والجواب انه لا معنى لتخلل العدم ههنا
سوى انه كان موجودا زمانا ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان آخر ثم
اتصف به في زمان ثالث ومن هذا يتبين ان التخلل بحسب الحقيقة انما
هو لزمان العدم بين زماني الوجود الواحد واذا اعتبر نسبة هذا
التخلل الى العدم مجازا كفاه اعتبار التغاير في الوجود الواحد بحسب
زمانيه على ان دعوى الضرورة في حكم خالفه جمهور من العقلاء غير مسموعة
ومن استدلالاتهم انه لو امكن الاعادة وفرضنا اعادته بعينه والله تعالى قادر
على ايجاد مثله مستأنفا بلا شبهة فلنفرضه ايضا مع ذلك المعاد وح لا يتميز
المعاد عن المستأنف وتلزم الاثنينية بدون الامتياز بين ذينك الاثنين
وهو ضروري البطلان الجواب منع عدم التمايز ح بين المعاد والمستأنف
المذكورين بل يتمايزان بالهوية اي بالعوارض المشخصة مع الاتحاد في
الماهية كما يتمايز مبتدأ عن مبتدأ مع التماثل في الحقيقة وكل اثنين متماثلين
متمايزان بالهوية سواء كانا مبتدأين او معادين او احدهما مبتدأ والآخر
معادا واي اختصاص لهذا الذي ذكروه من الحجة بالمبتدأ والمعاد
بل هو جار في المبتدأين ايضا فلو صح لزمه امتناع وجود المبتدأ بعين
ذلك الدليل م شرح المواقف

العقل ببطلان تقدم الشيء على نفسه
تقدما ذاتيا كما يلزم في الدور يحكم ببطلان
تقدمه على نفسه تقدما زمانيا واذا
استحال اعادة المعدوم تعين الوجه
الثاني وهو ان تكون الاعادة بجمع
اجزائه المتفرقة وتأليفها كما كانت اولا
لا يقال لو ثبت استحالة اعادة المعدوم
لزم ببطلان الوجه الثاني ايضا لان اجزاء
البدن الشخصي كبدن زيد مثلا وان لم
يكن له جزء صوري لا يكون بدن زيد
الا بشرط اجتماع خاص وشكل معين
فاذا تفرق اجزاؤه وانتفى الاجتماع و
الشكل المعينان لم يبق بدن زيد ثم
اذا اعيد فاما ان يعاد ذلك الاجتماع
والشكل بعينهما اولا وعلى الاول يلزم
اعادة المعدوم وعلى الثاني لا يكون المعاد
بعينه هو البدن الاول بل مثله وح

يكون تناسخاً ومن ثمّ قيل ما من مذهب
الا وللتناسخ فيه قدم راسخ لانا نقول
انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن
المحشور مؤلّفاً من الاجزاء الاصلية
للبدن الاول امّا اذا كان كذلك فلا
تستحيل اعادة الروح اليه وليس ذلك
من التناسخ وان سمّي ذلك تناسخاً كان
مجرّد اصطلاح فانّ الذي دلّ على استحالته
الدليل تعلّق نفس زيدٍ ببدنٍ آخر لا يكون
مخلوقاً من اجزاء بدنه وامّا تعلّقه
بالبدن المؤلّف من اجزائه الاصلية بعينها
مع تشكّلها بشكلٍ مثل الشكل السابق فهو
الذي نعنيه بالحشر الجسماني وكون
الشكل والاجتماع بالشخص غير الشكل و
الاجتماع السابق لا يقدح في المقصود
وهو حشر الاشخاص الانسانية باعيانها
فانّ زيداً مثلاً شخص واحد محفوظ

وحدة

أهل التناسخ قوم من الفلاسفة قالوا تبقى مجردة عن الابدان النفوس الناطقة الكاملة التي اخرجت قوتها الى الفعل ولم يبق شيء من الكمالات الممكنة لها بالقوة فصارت طاهرة عن العلائق الجسمانية ووصلت الى عالم القدس واما النفوس الناطقة التي بقي شيء من كمالاتها بالقوة فانها تتردد في الابدان الانسانية وتنتقل من بدن الى بدن آخر حتى تبلغ النهاية فيما هو كمالها من علومها واخلاقها فحينئذ تبقى مجردة مطهرة عن التعلق بالابدان ويسمى هذا الانتقال نسخاً وقيل ربما تنازلت الى الابدان الحيوانية فتنتقل من البدن الانساني الى بدن حيواني يناسبه في الاوصاف كبدن الاسد للشجاع والارنب للجبان ويسمى مسخاً وقيل ربما تنازلت الى الاجسام النباتية ويسمى رسخاً وقيل الى الجمادية كالمعادن والبسائط ويسمى فسخاً قالوا وهذه التنازلات المذكورة هي مراتب العقوبات واليها الاشارة بما ورد من الدركات الضيقة في جهنم هذا في المتنازلة واما المتصاعدة من مرتبة الى اكمل منها وقد قالوا الى تعلقها ببعض الاجرام السماوية لبقاء حاجتها الى الاستكمال ولا يخفى ان كل ذلك رجم بالظن بناء على قدم النفس وتجردها وقد برهن على بطلانها في مظانه

تم من حواشي العقائد التفتازانية للمولى عوض افندي رح

فائدة اهل الجنة كلهم مرد الا هرون عليه السلام
لانها اول لحية اوذيته في الله كما من قوله تعالى
يا ابن ام لا تأخذ بلحيتي ولا برأسي من الكنز المدفون
للاسيوطي رح

قوله جرد مرد جمع الاجرد والامرد كالحمر من الاحمر والسود من الاسود ثم الاول ما لا شعر له
في الجسد والثاني ما لا شعر له في الذقن من الجسد فاثبات الثاني اما بناء على الارادة من
الاول ما عدا الثاني كما هو الشايع في مثل هذا قول العام للخاص واما بناء على تعدد محلهما
بالعموم والخصوص واما دفعا لاستبعاد الثاني بناء على هذه الدنيا ثم مراده نقل معنى
الحديث ولفظه اهل الجنة جرد مرد كحلى لا يفنى شبابهم ولا تبلى ثيابهم رواه الترمذي
والدارمي رح وحديث آخر يدخل اهل الجنة الجنة جردا مردا مكحلين ابناء ثلاثين او ثلاث
وثلاثين سنة رواه الترمذي رح من حواشي العقائد التفتازانية للمولى عوض افندي رح

وحدته الشخصية من اول عمره الى آخره
بحسب العرف والشرع ولذلك يؤاخذ
شرعا وعرفا بعد التبدل بما لزمه قبله
فكما لا يتوهم ان في ذلك تناسخا لا ينبغي
ان يتوهم في هذه الصورة ايضا وان
كان الشكل الثاني مخالفا للشكل الاول
كما ورد في الحديث انه يحشر المتكبرون
كامثال الذر وان ضرس الكافر مثل احد
وان اهل الجنة جرد مرد مكحلون و
الحاصل ان المعاد الجسماني عبارة عن
عود النفس الى بدن هو ذلك البدن
بحسب الشرع والعرف ومثل تلك التبدلات
والمغايرات التي لا تقدح في الوحدة
بحسب العرف والشرع لا تقدح في كون
المحشور هو المبدأ فافهم ذلك واعلم
ان المعاد الجسماني مما يجب الاعتقاد به
ويكفر منكره واما المعاد الروحاني

معروف بجمع الدرر
بضمتين جبل في المدينة سمي به
لتوحده وانقطاعه عن جبال اخرى هناك
وبجمع الدرر
منصرف وهو الجبل الذي
بجنب المدينة على نحو
ميلين منها كذا في
في باب اتباع الجنائز

اعني التذاذ النفس بعد المفارقة و
تألمها باللذات والآلام العقلية فلا
يتعلق التكليف باعتقاده ولا يكفر منكره
ولا منع شرعيًا ولا عقليًا من اثباته قال
الامام في بعض تصانيفه اما القائلون
بالمعاد الروحاني والجسماني معًا فقد
ارادوا ان يجمعوا بين الحكمة والشريعة
فقالوا دل العقل على ان سعادة الارواح
بمعرفة الله تعالى ومحبته وان سعادة الاجسام
في ادراك المحسوسات والجمع بين هاتين
السعادتين في هذه الحيوة غير ممكن لان
الانسان مع استغراقه في تجلي انوار عالم
القدس لا يمكنه ان يلتفت الى شيء من
اللذات الجسمانية ومع استغراقه في
استيفاء هذه اللذات لا يمكنه ان يلتفت
الى اللذات الروحانية وانما تعذر هذا
الجمع لكون الارواح البشرية ضعيفة

في كمل ثلث لغات الكسر اردوها
في حواشي السيد على شرح الرضى

في هذا العالم فاذا فارقت بالموت و
استمدت من عالم القدس والطهارة
قويت وكملت فاذا اعيدت الى الابدان
مرة ثانية كانت قوية قادرة على الجمع
بين الامرين ولا شبهة في ان هذه الحالة
هي الغاية القصوى من مراتب السعادات
قلت سياق هذا الكلام مشعر بان اثبات
الروحاني انما هو من حيث الجمع
بين الشريعة والفلسفة فاثباتهما
ليس من المسائل الكلامية وهذا كما ان
الرئيس ابا علي مع انكاره للمعاد الجسماني
على ما بسطه في كتابه المعاد وبالغ
فيه واقام الدلائل بزعمه على نفيه قال
في كتاب النجاة والشفاء انه يجب ان يعلم
ان المعاد منه ما هو مقبول من الشرع
ولا سبيل الى اثباته الا من طريق الشريعة
وتصديق خبر النبوة وهو الذي للبدن

عند البعث وخيراته وشروره معلومة
لا يحتاج الى ان يعلم وقد بسطت
الشريعة الحقة التي اتانا بها سيدنا
ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم حال السعادة والشقاوة
التي بحسب البدن ومنه ما هو يدرك
بالعقل والقياس البرهاني وقد صدقه
النبوة وهو السعادة والشقاوة
الثابتتان بالقياس الى الانفس و
ان كان الاوهام منا تقصر عن تصورهما
الان وسياق هذا الكلام مشعر باثبات
اثباته للمعاد الجسماني ليس من حيث
الحكمة بل من حيث الشريعة فان التمسك
بالدليل النقلي ليس من وظايف
الفلسفة فلا يتوهم ان اثباته من
المسائل الحكمية بل هو اراد ان يجمع
بين الفلسفة والشريعة وكذا المجازات
والمحاسبة لظواهر النصوص المتكثرة

المشعرة

اشارة الى ما توهم بعض معاصريه من ان كون المعاد الجسماني مقصدا خاصا
بعلم الكلام غير مسلم بل هو من المسائل المشتركة بين الكلام والحكمة على ما
صرح به الشيخ في الشفاء حيث قال ان الحشر قسمان جسماني وقد اعننا نا
النبي عليه السلام عن التعرض له وروحاني بمعنى نثبته ووجه سقوط هذا التوهم
هو ان هذا المنقول من الشيخ يشعر بان اثباته للمعاد الجسماني ليس من جهة
الحكمة بل من جهة الشريعة ونظير هذا القول من الشيخ هو قولهم ان الشرع اغنانا
عن الحكمة العملية فكما لا يدل هذا القول منهم على ان يكون الفقه من اقسام
الحكمة كذلك لا يدل قوله على ان يكون المعاد الجسماني من مسائل الحكمة وكذا
المنقول من كتابي النجاة والشفاء مشعر بان اثباته للمعاد الجسماني ليس
من جهة الحكمة بل من جهة الشرع فان التمسك بالدليل النقلي ليس من وظايف
الحكمة والعلوم العقلية بل هو من وظايف العلوم الشرعية فاثباته ما هو
من المسائل الشرعية ليجمع بين الحكمة والشريعة كما ان القائلين بالمعاد
الروحاني والجسماني معا جمعوا بينهما

ترك والحكمة في الحساب الى دفع لما يقال ان محاسبة اعمال العباد انما تكون لمعرفة كميتها وكيفيتها معلومة له تعالى لما سبق من شمول علمه تعالى وكونه عالما بجميع المعلومات فتكون محاسبتها عبثا ووجه الدفع منع كون فائدة الحساب معرفة كمية الاعمال بل يجوز ان تكون حكمة وفائدة تتميم مسرة المتقين باظهار فضائلهم وتتميم حسرة العاصين باظهار فضائحهم ومعاصيهم

مبتدا

المشعرة بالجزاء والحساب والحكمة في
الحساب مع انه تعالى يعلم تفاصيل اعمال (خبر)
العباد أن يظهر فضائل المتقين ومناقبهم
وفضايح العصاة ومثالبهم على اهل
العرصات تتميما لمسرة الاولين وحسرة
الآخرين والصراط للنصوص الشايعة
في الكتاب والسنة وهو جسر ممدود
على متن جهنم ادق من الشعر واحد
من السيف يجوز عليه جميع الخلايق من
المؤمنين والكفار وعلى ذلك حمل قوله
تعالى وان منكم الا واردها وانكره كثير
من المعتزلة منهم القاضي عبد الجبار
متمسكين بانه لا يمكن العبور على
مثل ذلك فايجاده عبث وان امكن
ففيه تعذيب للانبياء والصالحين
ولا عذاب عليهم يوم القيمة ورد بان
العبور عليه امر ممكن بحسب الذات

هو والسراط والزراط العربي يقال سرط الطعام اذا ابتلعه ولذلك يسمى الطريق [illegible] لانه يبتلع [illegible] في التسمية [illegible]

قيل مسيرة ثلاثة آلاف سنة [illegible]

غايته انه محال عادي والانبياء و
الاتقياء يجوزون عليه من غير تعب
ونصب فمنهم من يجوز كالبرق الخاطف
ومنهم كالريح الهابة الى آخر ما ورد في
الحديث والميزان حق وهو عبارة عما
يعرف به مقادير الاعمال وليس علينا
البحث عن كيفيته بل نؤمن به ونفوض
كيفيته الى الله تعالى وقيل يوزن به صحايف
الاعمال وقيل تجعل الحسنات اجساما
نورانية والسيئات اجساما ظلمانية
وعلى هذا يندفع به شبهة المعتزلة
وهي ان الاعمال اعراض وقد عدمت
فلا يمكن اعادتها وعلى تقدير اعادتها
لا يمكن وزنها وعلى تقدير امكانه
مقاديرها معلومة لله تعالى فوزنها عبث
ووجه الاندفاع ظ والحكمة في الوزن
مثل الحكمة في الحساب على انه ليس يجب

علينا بيان وجه الحكمة فان افعال الله تعالى
غير معللة بالاغراض ولا يجب عليه تعالى شيء
والميزان عند بعض السلف واحد له
كفتان ولسان وساقان وروي في
الحديث وذكره بلفظ الجمع في قوله تعالى و
نضع الموازين القسط للاستعظام
وقيل لكل مكلف ميزان وخلق الجنة
والنار اي هما مخلوقتان الآن لقوله
تعالى اعدت للمتقين واتقوا النار التي
اعدت للكافرين ولقصة آدم وحواء عليهما السلام
ولم يرد نص صريح في تعيين مكانهما و
الاكثرون على ان الجنة فوق السموات
السبع وتحت العرش لقوله تعالى عند سدرة
المنتهى عندها جنة المأوى وقوله
عليه الصلاة والسلام سقف الجنة عرش الرحمن وان
النار تحت الارضين وقالت المعتزلة
انهما ليستا مخلوقتين الآن بل تخلقان

فلا يكون كون افعال الله تعالى مشتملة على الحكمة والمصلحة واجبا بحسب الواقع فيصح له تعالى ان يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا يجب عليه تعالى شيء فلا يكون رعاية الحكمة واجبة فاذا فلا يسأل عما يفعل و لم يكن التزام الحكمة عليه تعالى رعايتها واجبا بحسب الواقع فكيف يكون وجهها واجبا علينا

الفصل الرابع [illegible] والنار هل هما مخلوقتان الآن او لا ذهب اصحابنا [illegible] الى انهما مخلوقتان الآن [illegible] وذهب [illegible] عبد الجبار [illegible] الى انهما ستخلقان [illegible]

الجنة هي البستان من الشجر المتكاثف المظلل بالتفاف اغصانه والتركيب دائر على معنى الستر وكانه لتكاثفها وتظليلها سميت بالجنة التي هي المرة من جنه اذا ستره كانها سترة واحدة لفرط التفافها وسميت دار الثواب جنة لما فيها من الجنان وقيل سميت بذلك لانه ستر في الدنيا ما اعد للبشر فيها من افنان النعم كما قال الله تعالى فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين والنار من نار ينور نورا اذا تغير لان فيها حركة واضطرابا فوجه التسمية بها لدار العقاب لعدم الخلو فيها عن التغير والاضطراب ولان اصل النار فيها والخارجة منها في هذه الدنيا ما غسلت الف مرات اللهم احفظنا من شر النار واجعلنا مع الاخيار

م حواشي العقائد للتفتازاني لمولانا عوض افندي رح

يوم الجزاء لانهما لو كانتا موجودتين
فاما في عالم الافلاك او العناصر او
في عالم آخر والكل ظاهر البطلان اما
الاولان فلانه ورد في التنزيلات
عرض الجنة كعرض السموات والارض
فكيف توجد الجنة والنار معاً فيهما
واما الثالث فلانه يستلزم الخلاء
بينهما والجواب منع امتناع الخلاء وعلى
تقدير التسليم يمكن ان تكون الفرجة
مملوة بجسم آخر قلت اذا كانت الجنة
فوق السموات السبع وتحت العرش
كما هو ظاهر الحديث يكون عرضها كعرض
السموات من غير اشكال وقد يستدل
المعتزلة على مذهبهم بان افعال الله تعالى
لا تخلو عن حكم ومصالح والحكمة في
خلق الجنة والنار المجازاة بالثواب
والعقاب وذلك غير واقع قبل القيمة

اشارة الى رد ما استدل به المعتزلة على نفي كون الجنة مخلوقة وهو ان قوله تعالى
في وصف الجنة عرضها السموات والارض يدل على ان الجنة لا تخلق الا بعد
فناء السموات والارض والا لزم تداخل الاجسام وهو محال ووجه الرد
ان كون عرضها السموات والارض يتصور بان تكون فوق السموات السبع
وتحت العرش فان عرضها حينئذ يجوز ان يكون مساوياً لعرض السموات السبع
والارض من غير لزوم التداخل على ما لا يخفى

اجماعا من المسلمين فلا فائدة في خلقهما
الآن فيكون ممتنعا والجواب انه لا يجب
عليه رعاية المصلحة والحكمة عندنا
ولئن سلمنا فلا نسلم انحصار الفائدة في
الجزاء ولئن سلم فلا نسلم انه غير واقع
قبل القيمة اذ قد ورد في الحديث انه
يفتح للمؤمنين في قبره باب الى الجنة
وللكافرين باب الى النار وان المؤمن
يصل اليه من روح الجنة والكافر
يصل اليه المكروه من النار ويخلد اهل
الجنة في الجنة واما الكافر فيخلد في
النار مطلقا وقال الجاحظ وعبد الله
المعرى ان دوام العذاب انما هو في
حق الكافر المعاند دون المبالغ في
الاجتهاد الساعي بقدر وسعه وان
لم يهتد اليه اذ لا تقصير منه ولا
يكلف الله نفسا الا وسعها وفي النقد

اشارة الى ان قول المعتزلة بعدم
خلقهما الان مبني على ان افعاله
تعالى معللة بالاغراض ووجوب رعاية
المصلحة والحكمة عليه تعالى فالجواب
بعدم وجوب رعاية المصلحة
والحكمة عليه تعالى ابطال لما يبتني عليه
هذا القول منهم

للامام حجة الاسلام كلام يقرب منه
بعض القرب والجمهور يستدلون بظواهر
الكتاب والسنة والاجماع المنعقد
قبل ظهور المخالفين على ان الكفار
كلهم مخلدون في النار وعلى ان المؤمنين
كلهم مخلدون في الجنة بعد ان تعذب
عصاتهم بقدر المعصية او يعفى
عنهم واما الاطفال فالجمهور على ان
اطفال المشركين في النار لما روي ان
خديجة رضي الله عنها سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن
اطفالها الذين ماتوا في الجاهلية
فقال هم في النار وقيل من علم الله تعالى منه
الايمان والطاعة على تقدير بلوغه
ففي الجنة ومن علم منه الكفر والعصيان
ففي النار وقال النووي في شرح صحيح
المسلم الصحيح ان اطفال المشركين من
اهل الجنة وقالت المعتزلة انهم

لايعذبون

لا يعذبون بل هم خدم اهل الجنة
لقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى
ولا تجزون الا ما كنتم تعملون قلت
وهذا الدليل لا يدل على كونهم خدم
اهل الجنة فلا بد لهم من دليل آخر
ولا يخلد المسلم صاحب الكبيرة في
النار وان مات بلا توبة خلافا للمعتزلة
والخوارج بل يخرج اخرا الى الجنة تفضلا
لا وجوبا والدليل على عدم خلودهم قوله
تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والايمان
خير ورؤيته لا تكون قبل دخول
النار اجماعا فتكون بعد خروجه فلا
يكون مخلدا فيها ولقوله عليه السلام

ابو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النواوي الشافعي امام اهل زمانه كان عالما فاضلا متورعا فقيها محدثا نشأ محققا له مصنفات كثيرة مشهورة وتاليفات عجيبة مفيدة في الفقه مثل الروضة وفي الحديث مثل الرياض والاذكار وفي شرحه مثل شرح مسلم وغير ذلك من معرفة الحديث واللغة سمع من المشايخ الكبار وسمع منه خلق كثير واجاز رواية شرح مسلم لجميع المسلمين وكان من اهل نوى قرية من اعمال دمشق ونشأ بها وحفظ القرآن وقدم دمشق في خمسين وستمائة وله تسع عشر سنة وتفقه وبرع وكان خشن العيش قانعا بالقوت تاركا للشهوات صاحب عبادة وخوف وكان قوالا بالحق صغير العمامة كبير الشان وكان كثير السهر مكبا على العلم والعمل مات في رجب سنة ست وسبعين وستمائة وقبره بنوى عاش خمسا واربعين سنة
في موضوعات العلوم في علم رواية الحديث

قالوا ان الفاسق يستحق العذاب بفسقه والعذاب مضرة خالصة دائمة لا ينقطع ابدا والثواب منفعة خالصة دائمة ايضا والجمع بين استحقاقهما محال فاذا ثبت للفاسق استحقاق العذاب وجب ان يزول عنه استحقاق الثواب فيكون عذابه مخلدا والجواب منع كون المطيع والعاصي مستحقين بالطاعات و المعاصي الثواب و العقاب اذ لا يجب على الله تعالى شيء ومنع كون الثواب منفعة دائمة وكذا العقاب

لا يعذبون بل هم خدم اهل الجنة
لقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى
ولا تجزون الا بما كنتم تعملون قلت
وهذا الدليل لا يدل على كونهم خدم
اهل الجنة فلا بد لهم من دليل آخر
ولا يخلد المسلم صاحب الكبيرة في
النار وان مات بلا توبة خلافا للمعتزلة
والخوارج بل يخرج آخرا الى الجنة تفضلا
لا وجوبا والدليل على عدم خلودهم قوله
تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والايمان
خير ورؤيته لا تكون قبل دخول
النار اجماعا فتكون بعد خروجه فلا
يكون مخلدا فيها ولقوله عليه الصلاة والسلام من قال
لا اله الا الله دخل الجنة والآيات
المشعرة بخلود صاحب الكبيرة محمولة
على المكث الطويل جمعا بين الآيات فان
الخلود حقيقة في المكث الطويل اعم

في النار

الايمان عند المعتزلة مركب من ثلاثة اجزاء التصديق بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالاركان وعندنا التصديق فقط

من ان يكون معه الدوام اولا وقالت
المعتزلة انّ صاحب الكبيرة لو لم يتب
ليس مؤمنا ولا كافرا وقالت الخوارج
انه ليس بمؤمن بل مرتكب الذنب مطلقا
صغيرة او كبيرة كافر واختلف العلماء
في تعريف الكبيرة فقيل ما قرن به حدّ
وهو قاصر وقيل ما قرن به حدّ او
تعزيرا و وعيد بنص كتاب او سنّة
او علم انّ مفسدته كمفسدة ما قرن
به احد الثلثة او اكثر منه او اشعر
بتهاون المرتكب بالدين اشعارا
مثل اشعار اصغر الكبائر كما لو قتل
رجلا يعتقد انه معصوم الدم فظهر
انه يستحق دمه او وطئ زوجته
وهو يظنها اجنبية قال الروياني
من اصحاب الشافعي رحمه الله الكبائر هذه
الامور قتل النفس بغير الحق والزنا

واللواطة

الآخر
اما انه ليس مؤمنا فلان الايمان عند بعضهم عبارة عن فعل الطاعات وعند
منهم عبارة عن التصديق بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالاركان فتارك
الطاعات يكون خارجا عن الايمان واما انه ليس بكافر فلان الصحابة رضي كانوا
يقيمون عليه الحدود في شرب الخمر والزنى وقذف المحصنات ولا يحكمون بردته
ويدفنونه في مقابر المسلمين مع اتفاقهم على ان الكافر لا يعامل معه شيء من ذلك

ابو المحاسن عبد الواحد بن اسمعيل بن احمد بن محمد الروياني الفقيه الشافعي كان من رؤساء الافاضل في ايامه
مذهبا واصولا واخلافا سمع ابا الحسين بن عبد الغافر بن محمد الفارسي وبميافارقين من ابي عبد الله محمد بن بيان
الكازروني و تفقه عليه على مذهب الشافعي وروى عنه زاهر بن طاهر الشحامي وغيره وكان له الجاه
العظيم والحرمة الوافرة في تلك الديار وكان الوزير نظام الملك كثير التعظيم له لكمال فضله ورحل الى بخارى
واقام بها مدة ودخل غزنة ونيسابور ولقي الفضلاء وحضر مجلس ناصر المروزي وعلق عنه وسمع عليه
الحديث وبنا بآمل طبرستان مدرسة ثم انتقل الى الري ودرس بها وقدم اصبهان واملى بجامعها وصنف
الكتب المفيدة منها بحر المذهب وهو من اطول كتب الشافعيين ومنا صيص الامام الشافعي كتابا كافي
وكتاب حلية المؤمن وصنف في الاصول والخلاف ونقل عنه انه كان يقول لو احترقت كتب الشافعي
لامليتها من خاطري كذا ذكره القاضي ابو محمد عبد الله بن يوسف الحافظ في طبقة ائمة الشافعي رحمهم الله
وقال ابو المحاسن الروياني رح نادرة عصره امام في الفقه وذكره ابو الحافظ ابو زكريا يحيى بن منده وروى
الحديث عن خلق كثير في بلاد متفرقة وكانت ولادته في ذي الحجة سنة خمس واربعمائة وقال الحافظ ابو طاهر
السلفي بلغنا ان ابا المحاسن الروياني المذكور املا بمدينة آمل املاء وقتل بعد فراغه من الاملاء بسبب
التعصب في الدين في المحرم سنة اثنتين وخمسمائة رحمه الله والروياني بضم الراء المهملة وسكون الواو وفتح
الياء المثناة من تحتها وبعد الالف نون هذه النسبة الى رويان وهي مدينة بنواحي طبرستان خرج منها
جماعة من العلماء وآمل ايضا مدينة هناك وسبق ذكرها منتا ريخ ابن خلكان

واللواطةُ وشربُ الخمرِ والسرقةُ واخذُ
المالِ غصبًا والقذفُ وشربُ كلِّ مسكرٍ
يُلحق بشربِ الخمرِ وشرطَ في الغصبِ انْ
يبلغ دينارًا وضمَّ اليها شهادةَ الزور
واكلُ الربوا والافطارُ في نهار رمضان
بلا عذرٍ واليمينُ الفاجرةُ وقطعُ الرحم
وعقوقُ الوالدين والفرارُ يوم الزحف
واكلُ مالِ اليتيم والخيانةُ في الكيلِ و
الوزنِ وتقديمُ الصلوة على وقتها و
تأخيرُها عن وقتها بلا عذرٍ وضربُ
المسلم بغير حقٍّ والكذبُ على النبيّ صلى الله عليه وسلم
عمدًا وسبُّ الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين وكتمانُ
الشهادة بلا عذر واخذُ الرشوة و
القيادةُ بين الرجال والنساء والسعايةُ
عند السلطان ومنعُ الزكوة وتركُ
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر مع القدرة
ونسيانُ القرآن بعد تعلمه واحراقُ الحيوان

بالنار وامتناع المرأة من زوجها بلا
سبب واليأس من رحمة الله والامن
من مكره تعالى واهانة اهل العلم وحملة
القرآن والظهار واكل لحم الخنزير وفي
وجه تأخير صلوة واحدة الى ان
تخرج من وقتها ليس بكبيرة وانما ترد
الشهادة به لو اعتاده والعفو عن
الصغاير والكبائر بلا توبة والمراد
بالعفو ترك عقوبة المجرم والستر
عليه بعدم المواخذة جائز لقوله تعالى
ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما
دون ذلك لمن يشاء وليس المراد بعد
التوبة لان الكفر بعد التوبة ايضا
كذلك فيلزم تساوي ما نفي عنه الغفران
وما اثبت له والشفاعة لدفع العذاب
ورفع الدرجات حق لمن اذن له الرحمن
من الانبياء والمؤمنين بعضهم لبعض

قوله والشفاعة الشفيعة المقبولة وهي ماخوذة من شفعت الوتر اي ضممت اليه ما به يكون شفعا اي زوجا
وهي في العرف طلب ذنوب ما يضر بمجرد ان عنه وجلب ما ينفع اليه ممن يقدر عليه وفي الشرع هي ان يسال
عبد من الله تعالى لحاجة عبد آخر من عذاب الآخرة قبل الابتلاء به او بعده او رفع درجته فيها في الدنيا
وفي العقبى فكان الطالب جعل المطلوب له شفعا في الطلب بعد ما كان وترا والمراد هنا انها بمعنى
طلب العفو والمغفرة اذ هي محل الاختلاف بيننا وبين المعتزلة لانهم لا ينكرونها بمعنى طلب زيادة الثواب
ورفعة الدرجة قال في شرح مسلم الشفاعة خمسة اولها مختصة بنبينا صلى الله عليه وسلم وهي لاراحة
الخلق من هول الموقف و تعجيل الحساب وهي الشفاعة العظمى والثاني في ادخال قوم الجنة بغير حساب
وهم الذين يذهبون مع من لا حساب عليهم ولا عذاب مع كل الف سبعون الفا وهذه ايضا مختصة
به عليه الصلوة والسلام والثالث لقوم استوجبوا النار فيشفع فيها النبي صلى الله عليه وسلم ومن شاء من الانبياء
عليهم السلام والاولياء والصالحين والرابع فيمن دخل النار من المذنبين فقد جاءت الاحاديث
باخراجهم من النار بشفاعة محمد عليه الصلوة والسلام والملائكة والمؤمنين والخامس الشفاعة في

حديث شفاعتي لاهل الكبائر من امتي الترمذي والبيهقي من حديث عبد الرزاق عن معمر عن ثابت عن انس رض
به مرفوعا وصححه ابن خزيمة وابن حبان والحاكم وقال الترمذي انه حسن صحيح غريب من هذا الوجه وقال
البيهقي انه اسناد صحيح واخرجه ايضا هو واحمد وابو داود وابن خزيمة والحاكم في صحيحيهما من حديث
اشعث الحداني عن انس رض به وهو وابن خزيمة من حديث سعيد بن ابي عروبة عن قتادة عن انس رض
بلفظ الشفاعة لاهل الكبائر من امتي وهو وحده من حديث مالك بن دينار عن انس رض بزيادة وتلا هذه
الآية ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وندخلكم مدخلا كريما ومن حديث زيد الرقاشي
عن انس رض بلفظ قلنا يا رسول الله لمن تشفع قال لاهل الكبائر من امتي واهل العظائم واهل الدماء ومن
حديث زياد النميري عن انس رض بلفظ ان شفاعتي او ان الشفاعة لاهل الكبائر وفي الباب عن جماعة
منهم جابر رض اخرجه ابن خزيمة وابن حبان والحاكم في صحاحهم والبيهقي من حديث زهير بن محمد عن جعفر
ابن محمد عن ابيه محمد بن علي بن الحسين عنه مرفوعا بلفظ الترجمة رواه عن زهير عمرو بن ابي سلمة ومحمد بن ثابت
البناني زاد ثانيهما في رواية الطيالسي فقال جابر رض من لم يكن من اهل الكبائر فما له وللشفاعة وزاد
الوليد بن مسلم في رواية له عن زهير فقلت ما هذا يا جابر قال نعم يا محمد انه من زادت حسناته على
سيئاته فذلك الذي يدخل الجنة بغير حساب واما الذي قد استوت حسناته وسيئاته فذلك الذي
يحاسب حسابا يسيرا ثم يدخل الجنة واما الشفاعة شفاعة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لمن اوبق نفسه
او غلق ظهره ومنهم كعب بن عجرة اخرجه البيهقي في الشعب من طريق الشعبي قال قلت يا رسول الله الشفاعة
الشفاعة فقال شفاعتي وذكره وهو عند عبد الرزاق ومن جهة البيهقي عن معمر عن ابن طاوس عن ابيه
رفعه به كالترجمة بزيادة يوم القيامة وقال هو مرسل حسن يشهد لكون هذه اللفظة ثابتة فيما بين
التابعين ثم روى من جهة ابي مالك الاشجعي عن ربعي بن حراش عن حذيفة بن اليمان رض انه سمع رجلا
يقول اللهم اجعلني فيمن تصيبه شفاعة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم قال ان الله يغني المؤمنين عن شفاعة
محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ولكن الشفاعة للمذنبين المؤمنين والمسلمين من المقاصد الحسنة للسخاوي رحمه الله

لقوله تعالى يومئذ لا تنفع الشفاعة الا
لمن اذن له الرحمن ورضي له قولا وقوله
تعالى من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه
وعند المعتزلة لما لم يجز العفو عن
الكبائر بدون التوبة لم تجز الشفاعة
له واما الصغائر فمعفو عنها عندهم
قبل التوبة وبعدها فالشفاعة
عندهم لرفع الدرجات وشفاعة
رسول الله صلى الله عليه وسلم لاهل الكبائر من امته
لقوله صلى الله عليه وسلم شفاعتي لاهل الكبائر من
امتي وهو حديث صحيح وبذلك يبطل
مذهب المعتزلة في انكارهم الشفاعة
في الكبائر مستدلين بقوله تعالى واتقوا
يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل
منها شفاعة واجيب عنه بمنع دلالته
على العموم في الاشخاص والاحوال ولئن
سلم يجب تخصيصها بالكفار جمعا

قالوا لا شفاعة في الكبائر ودرء العقاب بل الشفاعة لا تكون الا لزيادة الثواب ورفع الدرجات

بين الادلة وهو مشفع اي مقبول
الشفاعة فيهم قيل هو عليه السلام مشفع
في جميع الجن والانس الا ان شفاعته
في الكفار لتعجيل فصل القضاء
فيخفف عنهم اهوال يوم القيمة و
للمؤمنين بالعفو ورفع الدرجات
فشفاعته عليه السلام عامة كما قال تعالى وما
ارسلناك الا رحمة للعالمين ولا يرد
مطلوبه لقوله تعالى ولسوف يعطيك
ربك فترضي ولما ورد في الحديث ان
الله تعالى يقول له اشفع تشفع وسل
تعط وهو صلى الله عليه وسلم لا يرضي الا باخراج
من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان
من النار هذا هو الشفاعة الكبرى
التي خص بعض العلماء المقام المحمود
به وعذاب القبر للمؤمن الفاسق و
للكافر حق لقوله تعالى النار يعرضون

واحدة ذرة قال الله تعالى ان الله لا يظلم مثقال ذرة وسئل ثعلب عنها فقال ان مائة نملة وزن حبة والذرة واحدة منها وقيل الذرة ليس لها وزن ويحكى ان رجلا وضع خبزا حتى علاه الذر وستره ... وفي صحيح مسلم من حديث انس في شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم يوم القيمة ثم يخرج من النار من قال لا اله الا الله وكان في قلبه من الخير ما يزن ذرة صحفها شعبة ابو بسطام فقال مثقال ذرة بضم الذال وتخفيف الراء

قوله ذرة بفتح الذال وشدة الراء واحدة الذر وهي صغار النمل وقيل وقد صحفها شعبة فضم الذال وخفف الراء وكان سببه المناسبة اذ هي من الحبوب ايضا كالبرة والشعيرة والكلام من باب الترقي في الحكم وان كان تنزلا عن الشعيرة الى البرة وعن البرة الى الذرة

فائدة ما الحكمة في عذاب القبر قيل تخويف للمومن حتى يتعوذ بالله تعالى منه وايضا جعله الله تعالى تطهيرا للمومن لان الله تعالى جعل قدام المومن خمسة انهار يغسله بها من الذنوب اولها نهر الاستغفار والصلوة عليه الثاني نهر الصدقة على الميت الثالث نهر القبر الرابع نهر القيمة الخامس نهر النار حين يمر بها وايضا فالماء النجس اذا سقيته الارض ثم تشرب صار طاهرا بمروره على التراب كذلك المومن يموت ثم يقبر فيمزج بالتراب ليصير طاهرا بمروره على التراب قال النيسابوري وهذه هي الحكمة في ان اجساد الانبياء عليهم السلام محرمة على التراب فلا تبلى لان الانبياء صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين لا ذنوب عليهم فلم يحتاجوا الى تطهير اجسادهم بالتراب وكذلك الشهداء

عليها غدوًّا وعشيًّا ويوم تقوم الساعة
ادخلوا آل فرعون اشدّ العذاب وقوله
تعالى على سبيل الحكاية ربّنا امتّنا اثنتين
واحييتنا اثنتين والمراد بالاماتتين
والاحيائين الاماتة الاولى ثم الاحياء
في القبر ثم الاماتة فيه ايضًا بعد
سؤال منكر ونكير ثم الاحياء للحشر
ولقوله عليه الصلوة والسلام انّ احدكم اذا مات
عُرض عليه مقعده بالغداة والعشيّ
ان كان من اهل الجنّة فمن الجنة وان
كان من اهل النار فمن النار فيقال هذا
مقعدك حين يبعثك الله يوم القيمة
وقوله صلى الله عليه وسلّم استنزهوا عن البول
فانّ عامّة عذاب القبر منه وقوله
عليه الصلوة والسلام القبر امّا روضة من رياض
الجنّة او حفرة من حفر النيران ونقل
العلّامة التفتازاني عن السيّد ابي الشجاع

حديث القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النار
الترمذي والطبراني معا عن ابي سعيد رض والطبراني فقط
في ترجمة مسعود بن محمد الرملي من معجمه الاوسط عن
ابي هريرة رض كلاهما به مرفوعا وسند كل منهما ضعيف
من المقاصد الحسنة
للسخاوي رح

ان الصبيان يسئلون وكذا الانبياء
عليهم السلام وقيل ان الانبياء عليهم السلام لا يسئلون
لان السؤال على ما ورد في الحديث عن
ربه وعن دينه وعن نبيه ولا يعقل
السؤال عن النبي عن نفس النبي وانت
خبير بانه لا يدل على السؤال مطلقا
بل على عدم السؤال عن نبيه فقط و
ذلك ايضا في النبي الذي لا يكون على
ملة نبي آخر واختلف الناس في عذاب
القبر فانكره قوم بالكلية واثبته
آخرون ثم اختلف هؤلاء فمنهم من اثبت
التعذيب وانكر الاحياء وهو خلاف
العقل وبعضهم لم يثبت التعذيب
بالفعل بل قال تجمع الآلام في جسده
فاذا حشر احس بها دفعة وهذا
انكار لعذاب القبر بالحقيقة ومنهم
من قال باحيائه لكن من غير اعادة

عععه اشارة الى دفع ما يقال ان عذاب القبر اذا كان باحياء الميت لوجب ان يرى اثر الحيوة في القبر اذ في بدن الميت بعد الموت كما يرى قبله لان حال الحيوة في الوقتين واحد مع انا نشاهد الكافر وصاحب الذنوب الكبيرة في القبر ونراقبها مدة ولا نشاهد اثر الحيوة فيهما اصلا ووجه الدفع ان كونه حيا لا يوجب رؤية اثر الحيوة فيه بهذه العين فان هذه العين لا تصلح لمشاهدة الامور الملكوتية التي من جملتها الاحوال المتعلقة بالآخرة فيجوز ان يحيى الميت و يشاهد الامور الملكوتية فينعم او يعذب فلا نشاهد حيوته وما يصل اليه من تلك الامور كما ان النائم قد يشاهد في منامه حية تلدغه فيتالم بذلك و ينصب عرقا وقد ينزعج من مكانه ونحن لا نشاهد تلك الحية ولدغها

الروح ومنهم من قال بالاحياء و اعادة
الروح معا ولا يلزم ان يرى اثر الحيوة
فيه حتى ان المأكول في بطون الحيوانات
يحيى ويسأل وينعم و يعذب ولا ينبغي
ان ينكر لان من اخفى النار في الشجر الاخضر
قادر على اخفاء العذاب و التنعيم
قال الامام الغزالي رحمه الله عليه في الاحياء اعلم
ان لك ثلث مقامات في التصديق
بامثال هذا احدها وهو الاظهر والاصح
والاسلم ان تصدق بان الحية مثلا
موجودة تلدغ الميت ولكنا لا نشاهد
ذلك فان هذا العين لا تصلح لمشاهدة
تلك الامور الملكوتية وكل ما يتعلق
بالآخرة فهو من عالم الملكوت اما ترى
ان الصحابة رضوان الله عليهم كيف كانوا يؤمنون
بنزول جبرئيل عليه السلام وما كانوا يشاهدونه
ويؤمنون بانه عليه الصلوة والسلام يشاهده فان كنت

فائدة
يقال لدغته العقرب تلدغه لدغا وتلداغا
فهو ملدوغ ولديغ يحسو الحيوان في العقرب

لا تؤمن بهذا فتصحيح الايمان بالملئكة
والوحي اهم عليك وان آمنت به و
جوزت ان يشاهد النبي عليه الصلوة والسلام ما
لا يشاهده الامة فكيف لا تجوز هذا
في الميت المقام الثاني ان تتذكر امر النائم
فانه يرى في نومه حية تلدغه وهو
يتألم بذلك حتى تراه في نومه يصيح و
يعرق جبينه وقد ينزعج من مكانه كل
ذلك يدركه من نفسه ويتأذى به
كما يتأذى اليقظان وهو يشاهده و
انت ترى ظاهره ساكنا
ولا ترى حواليه حية والحية موجودة
في حقه والعذاب حاصل ولكنه في
حقك غير مشاهد واذا كان العذاب
الم اللدغ فلا فرق بين حية تتخيل او
تشاهد المقام الثالث ان تعلم ان
الحية بنفسها لا تولم بل الذي يلقاك

منها هو السمّ ثم السمّ ليس هو الالم بل
عذابك في الاثر الذى يحصل فيك
من السمّ فلو حصل مثل ذلك الاثر
من غير سمّ لكان ذلك العذاب قد
توفّر وقد كان لا يمكن تعريف ذلك
النوع من العذاب الا بان يضاف الى
السبب الذي يفضى اليه في العادة
والصفات المهلكات تنقلب
موذيات ومولمات في النفس عند الموت
فتكون آلامها كآلام لدغ الحيّات من
غير وجود الحيّات فان قلت ما
الصحيح من هذه المقامات الثلثة فاعلم
انّ من الناس من لم يثبت الا الاول
وانكر ما بعده ومنهم من انكر الاول
واثبت الثاني ومنهم من لم يثبت الّا
الثالث وانّما الحقّ الذي انكشف لنا
بطريق الاستبصار انّ كلّ ذلك في حيز الامكان

اعمال البصيرة

وان من ينكر بعض ذلك فهو لضيق
حوصلته وجهله باتساع قدرة الله تعالى
وعجايب تدبيره فينكر من افعال الله تعالى
مالم يأنس به ولم يألفه وذلك جهل
وقصور بل هذه الطرق الثلث في
التعذيب ممكن والتصديق بها واجب
ورب عبد يعاقب بنوع واحد من
هذه الانواع ورب عبد يجتمع
عليه الانواع الثلثة
هذا هو الحق فصدق به اعاننا الله
تعالى على التصديق به وبكل ما جاء به
النبي صلى الله عليه وسلم وسؤال منكر ونكير حق
لقوله عليه الصلوة والسلام اذا قبر الميت اتاه
ملكان اسودان ازرقان يقال لاحدهما
منكر وللآخر نكير فيقولان ما كنت
تقول في هذا الرجل فان كان مؤمنا
فيقول هو عبد الله ورسوله اشهد

ان لا اله الا الله واشهد
انّ محمّدًا عبده ورسوله فيقولان قد كنّا
نعلم انّك تقول هذا ثمّ يُفسَح له في قبره
سبعين ذراعًا في سبعين ذراع ثمّ
يُنوَّر له فيه ثمّ يُقال له نَمْ فيقول ارجع
الي اَهْلي فاُخْبِرُهم فيقولان نَمْ كنومة
العروس الذي لا يوقظه الّا احبّ اَهْلِهِ
اليه حتي يَبْعثهُ الله من مضجعه ذلك
وان كان منافقًا فيقول سمعتُ الناسَ
يقولون قولًا فقلتُ مثلَهُ لا اَدْرِي
فيقولان قد كُنّا نعلم انّك تقول ذلك
فيُقال للارض التئمي عليه فتَلْتَئِمُ عليه
فتختَلِفُ اَضْلاعهُ فلا يزال فيها معذّبًا
حتّي يبعثهُ الله من مضجعه ذلك واَنْكَرَ
الجبائيّ وابنهُ والبلخيّ تسميةَ الملكَيْن
منكرًا ونكيرًا وقالوا انّما المنكر ما يصدر
عن الكافر عند تلجلجه اذا سُئل والنكير

في سنة ثمان عشرة ومائتين توفي بشر المريسي رأس الضلالة الداعي الى البدعة بالقول بخلق القرآن و
غير ذلك من العقايد المخالفة لمذهب اهل الحق قيل وكان مرجئا واليه تنسب الطائفة المريسية من المرجئة و
كان يناظر الامام الشافعي رح وهو لا يعرف النحو بل يلحن لحنا فاحشا وقيل كان ابوه يهوديا صباغا
بالكوفة والمريسي منسوب الى مريس قيل قرية من قرى مصر وقيل بين بلاد النوبة واسوان وقيل بل
منسوب الى درب المريس ببغداد حيث كان يسكن
من مرآة الجنان لليافعي رح

انما هو تقريع للمكلفين وهو خلاف
ظاهر الحديث والاحاديث الصحاح
الدالة على عذاب القبر وتنعيمه وسؤال
الملكين اكثر من ان تحصى بحيث يبلغ
القدر المشترك منها حد التواتر وان كان
كل منها خبر الاحاد واتفق عليه السلف
الصالح قبل ظهور المخالفين وانكره مطلقا
ضرار بن عمرو وبشر المريسي واكثر
متاخري المعتزلة وبعض الروافض
متمسكين بان الميت جماد فلا يعذب
وما سبق حجة عليهم ومن تأمل في عجايب
الملك والملكوت وغرايب صنعه تعالى لم
يستنكف عن قبول امثال هذا فان
للنفس نشآت وهي في كل نشأة تشاهد
صورا تقتضيها تلك النشأة فكما انها
تشاهد في المنام صورا لا تشاهدها
في اليقظة كذلك تشاهد في حال الانخلاع

معجزتي ان اضع يدى على رأسى وانتم لا تقدرون على وضع ايديكم على رؤسكم ففعلوا وعجزوا فانه معجز دال على صدقه وليس لله تعالى فعل فانه عدم خلق القدرة فيهم على ذلك الوضع ليس فعلا له تعالى بل هو عدم صرف وبعضهم جعل الترك عبارة عن الكف فيكون فعلا فلا حاجة الى قوله اوما يقوم مقامه

عن البدن أُمورًا لم تكن تُشاهِدُها في الحيوة والى ذلك يُشير قول مَن قال الناس نِيام فاذا ماتوا انتبَهُوا وبعثة الرُسُل جمع رسول وهو مَن اَرسله الله تعالى الى الخلق ليدعُوهم اليه بالاوامر والنواهي الشرعية بالمعجزات جمع معجزة وهو امرٌ يظهر بخلاف العادة على يد مُدّعي النبوّة عند تحدّي المنكرين على وجه يدلّ على صِدقه ولا يمكنهم معارضته ولها سبع شروطٍ الاوّل ان يكون فعلَ الله تعالى اوما يقوم مقامه من التروك الثاني ان يكون خارقا للعادة الثالث ان تتعذّر معارضته الرابع ان يكون مقرونًا بالتحدّي ولا يُشترط التصريح بالدعوي بل تكفي قرائن الاحوال الخامس ان يكون موافقا للدعوي السادس ان لا يكون ما اظهره مكذِّبًا له فلو

فلو قال معجزتي ان احيى ميتا ففعل معجزا آخر كشق الجبل مثلا لم يدل على صدقه لعدم تنزله منزلة تصديق الله تعالى اياه

اذ لا اعجاز دونه فالمعجزة يتنزل من الله منزلة التصديق بالقول كما سيأتي وما لا يكون خارقا للعادة لا يكون كذلك شرح مواقف

مثلا ان يقال للمدعي النبوة ان كنت نبيا فاظهر معجزا فورا الله تعالى فاظهر فيكون ظهوره دليلا على صدقه ونازلا منزلة التصديق بالعقل

حديث الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا هو من قول على بن ابي طالب رضى الله تعالى عنه مقاصد الحسنة للسخاوى رحمه الله

عه

آشارة الى دفع ما يقال انه يجوز ان تكون المعجزة متقدمة على دعوى النبوة كلام عيسى عليه السلام في المهد و تساقط الرطب الجني عليه من النخلة اليابسة وكذا اظلال الغمامة على محمد عليه الصلوة والسلام و تسليم الحجر والمدر عليه عليه السلام فان كل ذلك معجزة متقدمة على دعوى النبوة

آدم ابو البشر عليه الصلوة والسلام سمي آدم لانه خلق من اديم الارض وقيل اسم سرياني اصله آدام بوزن خاتام فعرب بحذف الالف الثانية وقال الثعلبي في التراب بالعبرانية آدام فسمي به عاش تسعمائة سنة وستين سنة وقيل الف سنة

من موضوعات العلوم في علم معرفة ما وقع في القرآن من الاسماء والكنى والالقاب

أنطق الضبّ فقال إنّه كاذب
لم يعلم صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه
بخلاف أن يحيي
الميّت فيكذّبه فانّ الصحيح انّ هذا
لا يخرج عن المعجزة لانّ الاحياء معجزة له
وهو غير مكذّب له انّما المكذّب هو ذلك
الشخص بكلامه وهو بعد الاحياء مختار
في تصديقه وتكذيبه فلا يقدح تكذيبه
السابع ان لا تكون المعجزة متقدّمة على
الدعوى بل مقارنة لها او متأخرة بزمان
يسير معتاد مثله والخوارق المتقدّمة
على دعوى النبوّة كرامات من لدن آدم
الى نبيّنا عليهما الصلوة والسلام حق أمّا نبوّة آدم
عليه السلام فبالآيات الدالّة على انّه أمر ونهي
مع القطع بانّه لم يكن في زمانه نبيّ آخر
فهو بالوحي لا غير وكذا السنّة و
الاجماع فانكار نبوّته على ما نقل عن بعض

٢٦.٩

البراهمة كفر واعلم ان السمنية واكثر
البراهمة ينكرون النبوّة مطلقًا وبعض
البراهمة قالوا بنبوّة آدم عليه السلام فقط
والصابئة بنبوّة شيث وادريس
عليهما السلام فقط وبعض اليهود قالوا بانكار
نبوّة غير موسى عليه السلام على ما يعلم من تضاعيف
كلمات بعض من شاهدناه منهم و
جمهور اليهود والمجوس والنصارى
ينكرون نبوّة نبيّنا سيد المرسلين
صلوات الله وسلامه عليه وعليهم اجمعين وبعض النصارى وبعض
اليهود ينكرون رسالته عليه الصلوة والسلام الى غير
العرب وهو خلاف النص قال الله تعالى قل يا
ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعًا
وما ارسلناك الا كافة للناس وما
قيل ان الاحتياج الى النبي كان مختصًّا
بالعرب لفشوّ الشرك فيهم دون اهل
الكتاب فاسد فانهم لاختلال دينهم

(margin:) اسلم المنكرون للنبوّة
ان الرسول من جنس الرسل اليهم
وهم الكل واحد وتفضيل
احد النسا ويرجح على الآخر وعلانه
هو يصفته صفة ومحاباة و
هو ترجيح من الحكمة او الجواب عنه
منع كونه مرجحا عن الحكمة و
منع كون احد بصفته
من ذكره عليه السلام
في الورقة ٢١

(margin:) موسى عليه السلام والمراد

بالنسخ والتحريف كانوا في ضلال
مبين ومحمد صلى الله تعالى عليه وسلم خاتم الانبياء عليهم السلام
اما نبوته عليه الصلاة والسلام فلانه ادعى النبوة و
اظهر الخوارق وكلاهما بلغا حد التواتر
على ان القرآن الكريم الذي اوحي اليه
موجود محفوظ وقد دعى المخالفين
مرارا عديدة الى معارضته باتيان
اقصر سورة من مثله فلم يقدروا
عليه وعدلوا عن المعارضة بالحروف
الى المضاربة والمقارعة بالسيوف
ولم يأت من زمنه عليه الصلاة والسلام الى هذا الزمان
احد بمثله ولا بما يدانيه فسواء كان
اعجازه للاسلوب البديع والتاليف
العجيب المخالف لما يعهده فصحاء العرب
في كلامهم في المطالع والمقاطع كما ذهب
اليه بعض المتكلمين او لكونه في الدرجة
العليا من الفصاحة والبلاغة بحيث

لا

وكان عليه السلام مع الفقراء والمساكين
في غاية التواضع ومع الاغنياء
وارباب الثروة في غاية الترفع

حيث كان عليه السلام في غاية الشفقة على امته وفي غاية السخاوة وكان عليه السلام معرضا عن زخارف الدنيا

لا يقدر البشر على مثله كما ذهب اليه
الجمهور او لمجموع الامرين كما قال القاضي
او لصرف الله تعالى اياهم عن المعارضة مع
القدرة كما ذهب اليه النظام وان كان
من سخيف الكلام او صرفهم بان سلبهم
العلوم التي يحتاجون اليها في المعارضة
يثبت نبوته صلى الله تعالى عليه وسلم على ان المعجزات
المغايرة للقرآن حرام في ولم غاية القرآن وان لم يتواتر كل منها
فالقدر المشترك بينها متواتر كشجاعة
علي رضي الله عنه وسخاوة حاتم وهو كاف في
اثبات المطلوب وسيرته المطهرة و
احواله قبل النبوة وبعدها وخلقه
العظيم وبيانه للمعارف الالهية و
الدقايق الحكمية التي يعجز عنها
افاضل الحكماء مع انه نشأ بين قوم
غلب فيهم الجاهلية ولم يمارس الخط
والتعلم والتادب الى غير ذلك

لم يكذب عليه السلام قط لا في مهمات الدين ولا في مهمات الدنيا ولا قبل النبوة ولا بعدها ولم يعلم على قبيح وانه عليه السلام كان في غاية الفصاحة وغير ذلك

مثل شق القمر ونبوع الماء من بين اصابعه عليه السلام وارواء قريب من ثمانين
نفرا منه واشباع الخلق الكثير من الطعام القليل وكلام الجمادات وتسبيحهن
في يده عليه السلام وحنين الجذع وشكاية الناقة واظلال الغمام فوقه وشهادة
الشاة المسمومة وشهادة الضب له عليه السلام بالنبوة وشهادة الناقة ببراءته
عليه السلام عن السرقة واخباره عليه السلام عن الغيب

من شمائله الكريمة التي بَهَتَت الالباب هي
اَقْوَي دليلٍ علي نبوّته صلي الله عليه وسلّم
وبارَك وكرّم وَامّا كونه عليه الصلوة والسلام خاتم
الانبياء عليهم السلام ولا نبيّ بعده فلقوله تعالي و
لكن رسولَ الله وخاتَمَ النبيّين ولقوله
صلي الله عليه وسلم لعليّ رضي الله عنه انت منّي بمنزلة هرون
من موسي الا انّه لا نبيّ بعدي وقال اهل
البصائر لمّا كان فائدةُ الشرع دعوةَ الخلقِ
الي الحقّ وارشادَهم الي مصالح المعاش
والمعاد واعلامَهم الامورَ التي يَعْجُزُ
عنها عُقُولُهم وتقريرَ الحُجَج القاطعة
واِزاحةَ الشُبَهِ الباطلة وقد تكفّلَتْ
هذه الشريعةُ الغرّاءُ جميعَ هذه الامور
علي الوجهِ الاتمّ الاكْمَلِ بحيث لا يُتَصَوَّر
عليه مزيدٌ كما يُفْصِح عنه قولُه تعالي
اليوم اَكْمَلْتُ لكم دِينَكم واَتْمَمْتُ
عليكم نِعْمَتي ورضيتُ لكم الاسلامَ

دينًا

هرون اخو موسي عليهما السلام وشقيقه وقيل لامه فقط وقيل لابيه فقط كان اطول منه فصيحا
جدا مات قبل موسي وكان ولد قبله بسنة وفي وصفه في حديث الاسراء في بعض الروايات
نصف لحيته بيضاء ونصفها اسود تكاد لحيته تضرب سرته من طولها فقلت يا جبريل
من هذا قال المحبّب في قومه هرون بن عمران ذكر ابن مسكويه ان معني هرون بالعبرانية
المحبّب من موضوعات العلوم في علم معرفة ما وقع في القرآن من الاسماء والكني والالقاب

دينًا فلم يبق بعده حاجة للخلق
الى بعث نبي فلذلك ختم به النبوة
واما نزول عيسى عليه السلام ومتابعته
لشريعته فهو مما يؤكد كونه خاتم
النبيين والانبياء عليهم السلام معصومون
من الكفر قبل الوحي وبعده ومن الكبائر
عمدًا والعصمة عندنا ان لا يخلق الله
فيهم ذنبًا وعند الفلاسفة ملكة تمنع
الفجور واجمع اهل الملل والشرايع
كلها على وجوب عصمتهم عن تعمد
الكذب فيما دل المعجزة على صدقهم فيه
كدعوى الرسالة وما يبلغونه من
الله وفي جواز صدوره فيما ذكر على
سبيل السهو والنسيان خلاف
فمنعه الاكثرون وجوزه القاضي
ابو بكر واما سائر الذنوب فان كان
كبيرة فهم معصومون عن تعمده واما

صدوره سهواً او على سبيل الخطأ في
التأويل فقال المص في المواقف إنه
جوزه الاكثرون وقال العلامة الشارح
المختار خلافه وعن الصغائر المشعرة
بالخسة كسرقة لقمة عمداً او سهواً
خلافا للجاحظ وبعض المعتزلة
فانهم يجوزونه سهواً بشرط ان
ينبهوا عليه وعن الصغائر الغير
المشعرة عمداً ايضا كما ذكره العلامة
التفتازاني في شرح المقاصد لكن قال
في شرح العقايد واما الصغائر فتجوز
عمداً عند الجمهور خلافا للجبائي و
اتباعه وتجوز سهواً بالاتفاق الا ما
يدل على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف
بحبة لكن المحققين اشترطوا ان ينبهوا
عليه فينتهوا عنه هذا كله بعد
الوحي واما قبله فلا دليل

يجوز ؟

على

ذلك لان عدم اظهار الكفر ح يوجب القاء النفس الى التهلكة وانه حرام لقوله تعالى
ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة ورد بان اولى الاوقات للتقية هو ابتداء الدعوة
للضعف بسبب قلة الموافق وعدمه وكثرة المخالفين وايضا ما ذكروه
منقوض بدعوة ابرهيم وموسى عليهما السلام في زمن نمرود وفرعون مع شدة
الخوف عن
الهلاك

اي عند الخوف عن القتل على الاصرار على الايمان بل اوجبوا

على امتناع صدور الكبيرة وذهب المعتزلة الى
امتناعها لانها توجب النفرة المانعة عن اتباعهم
فتفوت مصلحة البعثة والحق منع ما يوجب
النفرة كعهر الامهات والفجور والصغائر
الدالة على الخسة ومنع صدور الصغيرة
والكبيرة قبل الوحي وبعده لكنهم جوزوا
اظهار الكفر تقية واذا تقرر هذا
فما نقل عن الانبياء عليهم السلام مما يشعر
بمعصية فما كان منقولاً بطريق الآحاد
فمردود وما كان منقولاً بطريق
التواتر فمصروف عن ظاهره ان امكن
والا فمحمول على ترك الاولى او كونه
قبل البعثة قلت هذا كلام لا يخفى
ما بين اوله وآخره من التنافي واختير
ما في المواقف وشرحه انهم معصومون
في زمان نبوتهم عن الكبائر مطلقا اي
سهواً وعمداً وعن الصغائر عمداً هذا

بكذب او معصية

فان اوله صريح في انه يجوز ان يصدر من الانبياء عليهم السلام بعد البعثة ما يشعر بمعصية وآخره صريح في عدم جواز صدوره عنهم عليهم السلام عمداً بعد البعثة

والمحقّقون من المحدّثين والسلف
الصالح على عصمتهم من الصغائر عمدًا
ومن الكبائر مطلقا بعد البعثة وما
يُشعر بصدور المعصية عنهم فمحمولٌ على
ترك الاولى فانّ حسنات الابرار سيئات
المقرّبين وهم افضل من الملئكة العلويّة
عند اكثر الاشاعرة ومن الملئكة
السفليّة بالاتفاق وعامّة البشر من
المؤمنين ايضا افضل من عامّة الملئكة
وعند المعتزلة وابى عبد الله الحليمى و
القاضى ابى بكر منّا الملئكة افضل والمراد
بالافضل اكثر ثوابا وذلك لانّ عبادة
الملئكة فطريّة ولا مزاحم لهم عنها بخلاف
عبادة البشر فانّ لهم مزاحمات
فتكون عبادتهم اشقّ وقد قال النبىّ
عليه الصلوة والسلام افضل العبادات احمزها اى اشقّها
قلت وعلى هذا يندفع ما يتوهّم من انّ

اسادة

إساءة الادب مع الملك كفر ومع آحاد
المؤمنين ليس بكفر فيكون الملك افضل
لان ذلك انما يدل على كون الملك اشرف
بسبب كثرة مناسبته مع المبدأ في
النزاهة وقلة الوسائط لا على انه
افضل بمعنى كونه اكثر ثوابا واهل
بيعة الرضوان وهم الذين قال الله فيهم
لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك
تحت الشجرة واهل غزوة بدر وهم
الذين حاربوا مع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
بقريب قليب بدر وكانوا ثلثمائة و
ثلثة عشر شخصا والكفار تسعمائة وخمسين
وقد تعاضدت الاحاديث
الصحيحة في شأنهم انهم من اهل الجنة
وقد عدهم الامام البخاري رحمه الله عليه في جامعه
الصحيح وقد سمعنا من مشايخ الحديث
ان الدعاء عند ذكرهم مستجاب وقد جرب ذلك

كانوا الفا وثلثمائة او اربعمائة او خمسمائة بايعوا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم على ان يقاتلوا قريشا ولا يفروا عنهم وكان تحت سمرة عليه السلام او سدرة في الحديبية

قال الزهري القليب عند العرب البئر العادية القديمة مطوية كانت او غير مطوية والجمع قلب مثل بريد وبرد مصباح المنير

الاخبار رو نسخه

في البخاري مفقوده

وكذا فاطمةُ وخديجةُ والحسنُ
والحسينُ وعايشةُ بل سائرُ ازواج
النبيّ صلى الله عليه وسلم وكراماتُ الاولياءِ حقٌ
وهي امورٌ خارقةٌ للعادة تظهر على يد
المؤمنِ المتقي العارفِ بالله وصفاته
المتوجّهِ بكليّة قلبه الي جناب قدسه
غيرِ مقرونٍ بدعوي النبوّة وبذلك
تمتاز عن المعجزة وبالصّفاتِ المذكورة
للمؤمن عن الاستدراج كما يقع لبعض
الفسّاقِ والظلمةِ بل الكفرة احيانًا
استدراجًا لهم وزيادةً في غيّهم حتّى يأتيهم
امرُ الله وهم غافلون كما قال الله فلما نسُوا
ما ذُكِّروا به فتحنا عليهم ابوابَ كلِّ شيءٍ
حتى اذا فرحوا بما اوتوا اخذناهم بغتةً
فاذا هم مُبلِسون فقُطِعَ دابرُ القوم
الذين ظلموا والحمد لله ربّ العالمين وَ
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا رأيتَ الله

يُعطي العبدَ ما يُحِبّ وهو مقيمٌ علي
معصيته فانّما ذلك استدراجٌ ثم
تلي فلمّا نسوا ما ذُكِّروا به الآية وعن
المَعُونَة وهي ما يظهر عن عوامّ المسلمين
عندا ضطرارهم تخليصًا لهم من المحن و
البلايا والاستاذ ابو اسحٰق منّا و
المعتزلة يُنكرون كراماتِ الاولياء
اذ تُشبِهُ حج بالمعجزة وردّ بانها تمتاز
عنها بعدم مقارنة التحدّي وبانها
[illegible] الذى
ظهرت على يده والدليل على [illegible] قصّة
مريم وآصف بن برخيا وما تواتر عن
غيرهما من اولياء امّة نبيّنا صلى الله عليه وسلم
بحيث لا يستطيع العاقل انكاره وقلّما
يكون يُشاهِدُ بعضها او يتواتر
لديه بحيث يمتنع عنده تواطؤ المخبرين
على الكذب يكرمهم الله بها من يشاء ويختص

قوله احيانا جمع حين وهو الوقت يطلق على القليل والكثير حتى على لحظة وانتصب على الظرفية / كرمانى في باب كيف كان بدء الوحي
وعامله هنا يقع ه

يعطي العبد ما يحب وهو مقيم على
معصيته فانما ذلك استدراج ثم
تلى فلما نسوا ما ذكروا به الآية وعن
المعونة وهي ما يظهر عن عوام المسلمين
عند اضطرارهم تخليصا لهم من المحن و
البلايا والاستاذ ابو اسحق منا و
المعتزلة ينكرون كرامات الاولياء
اذ تشتبه ح بالمعجزة ورد بانها تمتاز
عنها بعدم مقارنة التحدي وبانها
تكون معجزة للنبي وكرامة للولي الذي
ظهرت على يديه والدليل على حقيتها قصة
مريم وآصف بن برخيا وما تواتر عن
غيرهما من اولياء امة نبينا صلى الله عليه وسلم
بحيث لا يستطيع العاقل انكاره وقلما
يكون لما يشاهد بعضها او يتواتر
لديه بحيث يمتنع عنده تواطؤ المخبرين
على الكذب يكرم الله بها من يشاء ويختص

وقصة آصف هي احضاره عرش بلقيس في طرفة العين من مسافة بعيدة مسيرة شهرين

محمد ح

برحمته من يريد فيه اشعار بوجه
تسميتها بالكرامات ولو قال يكرم الله
بها من يريد ويختص برحمته من يشاء
لكان اوفق لنظم القرآن واعلم ان
مسئلة الامامة ليست من الاصول التي
يجب على كل مكلف معرفتها عند اهل السنة
والجماعة لكن لما جعلها الشيعة من الاصول
وزعموا فيها امورا مخالفة لمذهب
الجمهور جرت عادة المتكلمين بايرادها
في ذيل النبوات حفظا لعقايد عامة
المسلمين عن الخطأ والخلل وصونا لهم
عن الوقوع في مهاوي الزلل كما قال المصنف
والامام الحق بعد النبي صلى الله عليه وسلم ابو بكر
الصديق رضي الله عنه لقبه النبي صلى الله عليه وسلم بذلك
واسمه عبد الله بن ابي قحافة ثبتت
امامته بالاجماع وان توقف فيه بعضهم
اولا فان الصحابة رضوان الله عليهم قد اجتمعوا

الانصار جمع نصير كشريف واشراف او جمع ناصر كصاحب واصحاب واللام للعهد اي انصار رسول الله صلى الله عليه وسلم واختصت عرفا باصحاب المدينة الذين آووا ونصروا وهم المبتدئون بالبيعة على اعلان توحيد الله وشريعته فلذلك كان حبهم علامة الايمان فان قلت الانصار جمع قلة فلا يكون لما فوق العشرة لكنهم كانوا اضعاف الالاف قلت القلة والكثرة انما اعتبرتا في نكرات الجموع اما في المعارف فلا فرق بينهما من شرح البخاري للكرماني في باب علامة الايمان حب الانصار

يوم وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم في سقيفة بني ساعدة رضي الله عنه فقال الانصار للمهاجرين منا امير ومنكم امير فقال لهم ابو بكر رضي الله عنه منا الامراء ومنكم الوزراء و احتج عليهم بقول الرسول صلى الله عليه وسلم الائمة من قريش فاستقر رأي الصحابة رضوان الله عليهم بعد المشاورة والمراجعة على خلافة ابي بكر رضي الله عنه واجمعوا على ذلك وبايعوه وبايعه بعد ذلك علي كرم الله وجهه و لقبه بخليفة رسول الله بعد توقف منه فصار امامته مجمعا عليه من غير مدافع ولم ينص رسول الله صلى الله عليه وسلم على احد خلافا للبكرية فانهم زعموا النص على ابي بكر رضي الله عنه وللشيعة فانهم يزعمون النص على علي كرم الله وجهه اما نصا جليا واما نصا خفيا والحق عند الجمهور نفيهما

ثم عمر الفاروق رضي الله عنه الفارق بين الحق

والباطل برأيه الصائب ثبت

امامته بنص الامام والاجماع فاتّ
ابا بكر رضي الله عنه بعدما انقضت علي خلافته
سنتان واربعة اشهر او ستة اشهر
مرض فلما ايس من حيوته دعي عثمان
رضي الله عنه واملي عليه كتاب العهد لعمر رضي الله عنه
فقال اكتب بسم الله الرحمن الرحيم
هذا ما عهد ابو بكر بن ابي قحافة في آخر
عهده في الدنيا خارجا عنها واول عهده
بالآخرة داخلا فيها حين يؤمن الكافر
ويتوب الفاجر اني استخلفت عمر بن
الخطاب فان عدل فذلك ظني به و
رأيي فيه وان جار فلكل امرئ ما
اكتسب والخير اردت ولا اعلم الغيب
وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب
ينقلبون فلما كتب ختم الصحيفة و
اخرجها الي الناس وامرهم بان يبايعوا

لمن في الصحيفة فبايعوا حتى مرت
بعلي رضي الله عنه فقال بايعنا لمن فيها وان
كان عمر فوقع الاتفاق على خلافته
فقام عشر سنين وستة اشهر بأمر
الخلافة والامامة واقامها على نهج
العدل والاستقامة واستشهد في
ذي الحجة سنة ثلث وعشرين من
الهجرة على يد ابي لؤلؤة غلام المغيرة
بن شعبة رضي الله عنه وحين استشعر موته
قال ما اجد احدا احق بهذا الامر
من الذين توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو
عنهم راض فسمى عثمان وعليا والزبير
وطلحة وعبد الرحمن بن عوف وسعد
بن ابي وقاص رضوان الله عليهم وجعل الامر شورى
بينهم فاجتمعوا بعد دفن عمر رضي الله عنه و
فوض الامر خمستهم الى عبد الرحمن بن عوف
رضي الله عنه ورضوا بحكمه فاختار عثمان رضي الله عنه

اى عبد الرحمن رض

على اصله علو قلبت الواو ياء لاجتماعهما وسبقت احديهما بالسكون ولم يعكس لثقل الواو ولكونه متولدا من الضم المحتاج في مخرجه الى تحريك عضوين وهما الشفتان بخلاف الياء لكونه محتاجا فيه الى تحريك عضو وهو الحنك الاسفل
من شرح المراح للمولى قره سناه رح

وبايعه بمحضر من الصحابة فبايعوه
وانقادوا له وصلوا معه الجمع و
الاعياد فصار ذلك اجماعا ثم عثمان (اجماعا)
ذو النورين رضي الله عنه سمي به لانه عليه الصلوة والسلام
زوجه رقية بنته فلما ماتت زوجه
ام كلثوم بنتا اخرى له فلما ماتت قال
لو كان عندي ثالثة لزوجتكها ثم
علي المرتضى كرم الله وجهه الذي ارتضاه الله
ورسوله في امر الدين والدنيا ومناقبه
اكثر من ان تحصى واوفر من ان تستقصى
ولما استشهد عثمان رضي الله عنه اجتمع
كبار المهاجرين والانصار بعد ثلثة
ايام او خمسة من موت عثمان على علي رضي الله عنهما
والتمسوا منه قبول الخلافة فقبل
بعد مدافعة طويلة وامتناع كثير
فبايعوه فصار خلافته اجماعا من
اهل الحل والعقد فقام بامر الخلافة

[illegible]

ست

ستَّ سنين واستشهد على رأس الثلثين
من وفات رسول الله صلى الله عليه وسلم فتمّ نصاب
الخلافة على ما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الخلافة
بعدي ثلثون سنةً ثم يصير ملكًا
عضوضًا وقيل ان الثلثين انّما يتمّ
بخلافة امير المؤمنين حسن بن علي
رضي الله عنهما بستّة اشهر بعد وفاة [ابيه صح] امير
المؤمنين علي كرّم الله وجهه والمرادُ الخلافةُ
الكاملةُ وهي الخلافةُ الحقيقيّةُ فلا
ينافي ذلك تسميةُ الائمّة من اهل الحلّ
والعقد بعدهم خليفةً ولا ما ذكرهُ
الفقهاء من انّه يجوز اطلاق خليفة
رسول الله على السلطان والافضليّة
بهذا الترتيب اي ترتيب الخلافة
عند الجمهور ونُقل عن مالك رحمه الله تعالى التوقّف
بين عثمان وعلي رضي الله عنهما وقال امام الحرمين
رحمه الله تعالى الغالبُ على الظنّ انّ ابا بكرٍ افضلُ من عمر رضي الله عنهما

ثم تتعارض الظنون في عثمان وعلي رض
وعن ابي بكر بن خزيمة تفضيل علي على
عثمان رضي الله عنهما ومعنى الافضلية اي
المعنى المراد ههنا انه اكثر ثوابا
عند الله تع بما كسب من خير لا انه اعلم
واشرف نسبا وما اشبه ذلك فان
صيغة افعل موضوعة للزيادة في
معنى المصدر بوجه ما اعم من ان يكون
من جميع الوجوه او بجميع صفات
الفضائل من حيث المجموع والذي
وقع الخلاف فيه ههنا هو الرجحان
بهذا الوجه اعني من حيث الثواب
لا الرجحان من الوجوه الاخر فلا ينافي
ذلك رجحان الغير في آحاد الفضائل
الاخر ولا في مجموع الفضائل من حيث
المجموع وتمام تفصيله في الحواشي
الجديدة لنا على الشرح الجديد للتجريد

والكفر

والكفر عدم الايمان والايمان في اللغة
التصديق لقوله تعالى وما انت بمؤمنٍ لنا
اي مصدقٍ لنا وفي الشرع هو التصديق
بما علم مجيء النبي صلى الله عليه وسلم به ضرورةً تفصيلاً
فيما علم تفصيلاً واجمالاً فيما علم اجمالاً
هذا مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري
واتباعه والتلفظ بكلمتي الشهادتين
مع القدرة عليه شرط فمن اخل به فهو
كافر مخلدٌ في النار ولا ينفعه المعرفة
القلبية من غير اذعانٍ وقبولٍ فان
من الكفار من كان يعرف الحق يقيناً
وكان انكاره عناداً واستكباراً
كما قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها
انفسهم ظلماً وعلواً والدليل على
خروج التلفظ بكلمتي الشهادتين عن
الايمان قوله تعالى اولئك كتب في قلوبهم
الايمان وقوله تعالى ولما يدخل الايمان

اي ما يشترط كونه من الدين ضرورة بحيث يعلمه العامة
من غير افتقار الى نظر واستدلال كوحدة
الصانع ووجوب الصلاة وحرمة الخمر و
نحو ذلك ويكفي الاجمال فيما يلاحظ اجمالا
ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلا
حتى لو لم يصدق [illegible]
السؤال عنه [illegible]
عند كان كافرا
وعليه الجمهور

اشارة الى رد ما ذهب اليه الامامية
وجهم بن صفوان وابو الحسن
الصالحي من ان الايمان هو معرفة
الله تعالى والاعتقاد بما هو من الصفات
والاعتقاد بما جاء به النبي صلى الله
عليه وسلم سواء كان مع التسليم و
الانقياد او لا يكون

في قلوبكم وقوله تعالى وقلبه مطمئن
بالايمان وقوله عليه الصلاة والسلام اللهم ثبت
قلبي على دينك حيث نسب فيها
وفي نظائرها الغير المحصورة الايمان
الى القلب فدل ذلك على انه فعل
القلب وهو التصديق والعمل خارج
عنه لمجيئه مقرونا بالايمان معطوفا
عليه في عدة مواضع من الكتاب كقوله
تعالى الذين آمنوا وعملوا الصالحات فان
الجزء لا يعطف على كله فلا يقال جاء
القوم وافرادهم ولا عندي العشرة و
آحادها وتفصيل المقام ان فيها
اربعة احتمالات الاول ان تجعل الاعمال
جزءا من حقيقة الايمان داخلة في قوام
حقيقته حتى يلزم من عدمها عدمه و
هو مذهب المعتزلة والثاني ان تكون
اجزاء عرفية للايمان فلا يلزم من عدمها

عدمه كما يعد في العرف الشعر والظفر
واليد والرجل جزءً لزيد مثلاً ومع ذلك
لا يقال بانعدام زيد بانعدام احدهذه
الامور وكالاغصان للشجرة تعد جزءً
منها ولا يقال بانعدامها بانعدامها
وهذا هو مذهب السلف كما ورد في
الحديث الصحيح الايمان بضع وسبعون
شعبة اعلاها قول لا اله الا الله و
ادناها اماطة الاذى عن الطريق
فكان لفظ الايمان عندهم موضوعًا
للقدر المشترك بين التصديق وبينه وبين
الاعمال فيكون اطلاقه على التصديق
فقط وعلى مجموع التصديق والاعمال
حقيقة كما ان المعتبر في الشجرة المعينة
بحسب العرف القدر المشترك بين ساقها
ومجموع ساقها مع الشعب والاوراق
فلا يطلق الانعدام عليها ما بقي الساق

وقس عليه الانسان المعين كزيد
فالتصديق بمنزلة اصل الشجرة و
الاعمال بمنزلة فروعها واغصانها
فما دام الاصل باقيا يكون الايمان
باقيا وان انعدم شعبها كما تقدم
تمثيله بالشجرة الثالث ان تجعل
الاعمال آثارا خارجة عن الايمان
مسببة له ويطلق عليها لفظ الايمان
مجازا ولا مخالفة بينه وبين الاحتمال
الثاني الا بكون اطلاق اللفظ عليها
حقيقة او مجازا وهو بحث لفظي
الرابع ان تكون الاعمال خارجة عنه
بالكلية ومن القائلين بهذا الاحتمال
من يقول لا يضر مع الايمان معصية
كما لا ينفع مع الكفر طاعة وهو مذهب
بعض الخوارج واعلم ان الاسلام هو
الانقياد الظاهر وهو التلفظ بالشهادتين

والاقرار

والاقرار بما يترتب عليها والاسلام
الكامل الصحيح لا يكون الا مع الايمان
والاتيان بالشهادتين والصلوة و
الزكوة والصوم والحج وقد ينفك
الاسلام الظاهر عن الايمان كما قال الله
قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن
قولوا اسلمنا ويصح ان يكون الشخص
مسلما في ظاهر الشرع ولا يكون مؤمنا
في الحقيقة واما الاسلام الحقيقي المقبول
عند الله تعالى لا ينفك عن الايمان الحقيقي
بخلاف العكس كما في المؤمن المصدق
بقلبه التارك للاعمال واعلم انه لو
فسر التصديق المعتبر في الايمان بما
هو احد قسمي العلم فلا بد من اعتبار
قيد آخر ليخرج الكفر العنادي كما مر اليه
الاشارة وقد عبر عنه بعض المتأخرين
بالتسليم والانقياد وجعله ركنا في الايمان

والاقرب ان يفسّر التصديق بالتسليم
الباطني والانقياد القلبي ويقرب
منه ما قيل التصديق ان تنسب
باختيارك الصدق الى احدٍ وهو
يحوم حول ذلك وان لم يصب المحزّ
ولا يكفر احدٌ من اهل القبلة وهم الذين
اعتقدوا بقلبهم دين الاسلام اعتقاداً
جازماً خاليًا عن الشكوك
ونطقوا بالشهادتين فانّ من اقتصر
على احدهما لم يكن من اهل القبلة الّا
اذا عجز عن النطق لخللٍ في لسانه ولعدم
التمكّن منه بوجهٍ من الوجوه الّا بما
فيه اي بما يعلم منه نفي الصانع القادر
المختار ذكره بعد القادر لان الاختيار
الذي اثبته الفلاسفة ليس اختيارًا
عندنا فالمراد به الاختيار بالمعنى الذي
اثبته المتكلمون اعني صحة الفعل والترك

فلا يُغْنِي القادِرُ عنه فانّ القادر قد
يَضطرّ الي الفعل فيَفعله بقدرته و
ليس مختاراً بهذا المعني العليم فِعْلاً
كان او قولاً او بما فيه شرك اِمّا في
وجوب الوجود او في الخالقيّة كالقائلين
بالنور والظلمة الذين يجعلون النورَ
فاعلَ الخير والظلمةَ فاعلَ الشرّ واَمّا
المعتزلة فالمختار انهم لايكُفْرون و قد
سئل الامام ابو القاسم الانصاريّ وهو
من افاضل تلامذة امام الحرمين رحمهما الله عن
تكفيرهم فقال لايجوز لانّهم نزّهوه عمّا
يُشْبه الظلم و القبح وما لايَليق بالحكمة
وسئل عن اهل الجَبْر فقال لا يجوز تكفيرهم
لانّهم عظّموه حتّى لايكونُ للغير قدرةٌ
وتأثيرٌ وايجادٌ فالكُلّ متّفقون على انّه تعالى
منزّهٌ عن سِمات النقص والزوال واِمّا
في المعبوديّة كعَبَدَة الاَصْنام والكواكب

والنار او انكار النبوة او انكار ما علم
مجيء محمد صلى الله عليه وسلم به ضرورةً او انكار امرٍ
مجمع عليه قطعا مثال الاول الذين
ينكرون النبوة مطلقاً كالبراهمة وبعض
الملاحدة ومثال الثاني المنكرون للمعاد
الجسماني كما سيجيء ومثال الثالث
المنكرون لحرمة الخمر ولحل التختم للرجال
بالفضة واستحلال المحرمات ولا بد من
التقييد بكون تحريمه مجمعاً عليه وان
تكون حرمته من ضروريات الدين وحينئذ
يدخل فيما تقدم وبدون القيد الاول
لا يثبت التكفير اصلا وبدون القيد
الثاني ان كان الاجماع مستنداً الى الظن
لا يثبت ايضا وكذا ان كان مستنداً الى
دليل قطعي ولم يكن مشتهراً بحيث يكون
من ضروريات الدين قلت ومع هذه
القيود يدخل فيما تقدم وقد ذكر الامام

حجة الاسلام في كتاب المنتخل من تعليق
الجدل انه قد ثبت الخلاف في كون
الاجماع حجة ولا يكفر منكره قلت ولا
يبعد ان يقال اذا علم انه مجمع عليه و
مع ذلك انكره يكفر لانه يدل على العناد
ونصب الخلاف وايقاع الفتنة بين
اهل الاسلام واما اذا لم يعلم ذلك
فيعذر والله اعلم واما غير ذلك كالقائلين
بخلق القرآن والقادحين في اصحاب
النبي عليه الصلوة والسلام الا بما يوجب تكفيرهم فهم
فيه يكفرون وكذا قذف عايشة رضي الله عنها
وسب الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين بغير ما ذكر
ليس بكفر على الاصح في مذهب الشافعي رحمه الله
فالقائل به مبتدع وليس بكافر ومنه
التجسيم اي القول بانه تعالى جسم بلا كيف
واما المصرحون بالجسمية المثبتون
للوازمها من غير تستر بالبلكفة فهم يكفرون

فيكفر بجحد المجمع عليه اذا علم انه من ضروريات الدين
لا يكفر

ومن مشاهير الائمة الشافعية عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم بن الفضل بن الحسن القزويني الامام الجليل ابو القاسم الرافعي رح صاحب الشرح الكبير المسمى بالعزيز في شرح الوجيز والشرح الصغير والمحرر وشرح مسند الشافعي رح والتهذيب والامالي الشارحة على مفردات الفاتحة وهو ثلاثون مجلسا املاها احاديث باسانيده على اشياخه على سورة الفاتحة وتكلم عليها وكتاب الايجاز في اخطار الحجاز ذكر فيه فوائد خطرت له في سفره الى الحج وهو اوراق يسيرة وكتاب المحمود في الفقه وصل فيه الى اثناء الصلوة في ثمان مجلدات كان متضلعا من العلوم الشرعية تفسيرا وحديثا واصولا مترفعا على ابناء جنسه في زمانه نقلا وبحثا وارشادا و تحصيلا واما الفقه فهو فيه عمدة المحققين واستاد المصنفين كان الفقه كان ميتا فاحياه وانشره و اقام عماده بعدما امات الجهل فاقبره وكان ورعا زاهدا تقيا نقيا طاهر الذيل من اولياء الله قال ابن الصلاح رح اظن اني لم ار في بلاد العجم مثله قال ابن السبكي رح لا شك في ذلك وقال النووي رح الرافعي رح من الصالحين المتمكنين كانت له كرامات كثيرة وكان في بعض الليالي قاعدا فانطفأ سراجه وقت التصنيف فاضاءت له شجرة في بيته توفي في سنة ثلاث وعشرين وستمائة
من الموضوعات في علم الفقه

الآمدي هو علي بن ابي علي محمد بن محمد بن سالم التغلبي الامام ابو الحسن سيف الدين الآمدي رح المشهور صاحب ابكار الافكار في علم الكلام وصاحب احكام الاحكام في اصول الفقه ولد بآمد سنة خمسين وخمسمائة وقرأ على مشايخ بلده الفقه على مذهب الشافعي رح وقرأ بها القراآت و حفظ كتابا في مذهب احمد بن حنبل رح ودخل الى العراق واقام في الطلب ببغداد مدة وصحب ابن بنت الجبني المكفوف واخذ عنه علم الجدل والمناظرة واخذ علم الاوائل من جماعة من نصارى الكرخ ويهودها وتظاهر بذلك فحسده الفقهاء وتحاموه ووقعوا في عقيدته فخرج من العراق ودخل مصر سنة اثنين وتسعين وخمسمائة وناظر بمصر وحاضر واظهر بها تصانيفه في علوم الاوائل وقرأوا عليه تلك التصانيف وتصنيفه في اصول الدين واصول الفقه ثم وقع التعصب عليه فخرج من القاهرة مستخفيا وقدم الى حماة ثم استوطن دمشق وتولى بها التدريس ثم اتهم بان راسل مع صاحب آمد على ان يتولى قضاء آمد فرفعت يده عن المدرسة وتعطل واقام بمنزله شهورا قليلة ومات في سنة احدى وثلاثين وستمائة تعالى حفظ الوسيط وحمل عنه الاذكياء العلم اصولا وكلاما وخلافا وتصانيفه مرغوب فيها منها في ذلك الباهر في علم الاوائل خمس مجلدات كبار وكتاب ابكار الافكار في اصول الدين اربع مجلدات وكتاب الحقائق في علوم الاوائل ثلاث مجلدات وكتاب المآخذ على الامام الرازي في شرح الاشارات مجلد وله المنتهى ومنايح القرايح وشرح جدل الشريف وله طريقة في الخلاف وتعليقة حسنة وكان يعرف في الخلاف طريقة الشريف وطريقة اسعد الميهني وكان تفننه في علم النظر وتصانيفه فوق العشرة كلها حسنة منقحة ويحكى ان شيخ الاسلام عز الدين عبد السلام رح قال ما سمعت احدا يلقي الدرس احسن من الآمدي كان يخطب وقال ما علمنا قواعد البحث الا من سيف الدين الآمدي رح وقال لو ورد على الاسلام متزندقة يشككون ما تعين لمناظرتهم غير الآمدي رح لاجتماع اهلية ذلك فيه ويحكى ان الآمدي رأى في منامه حجة الاسلام الغزالي رح في تابوته وكشف عن وجهه وقبله فلما انتبه اراد ان يحفظ شيئا من كلامه فحفظ المستصفى في ايام يسيرة
في موضوعات العلوم لطاش كبري زاده رح في علم الكلام

كما صرح به الرافعي رحمه الله في العزيز وذكره
العلامة الشريف رحمه الله في اول شرح المواقف
فان قلت نحن نرى الفقهاء يكفرون
بكلمات ليس فيها شئ من الامور التي
عدها المص رحمه الله من موجبات الكفر كما ذكروا
في باب الردة انه لو قال اني ارى
الله في الدنيا يكلمني شفاها كفر مع
ان الآمدي رحمه الله ذكر ان بعض اصحابنا
على ان رؤيته تعالى في الدنيا جائزة عقلا
واما سمعا فاثبته بعضهم و نفاه
آخرون وهل يجوز ان يرى في المنام قيل
لا وقيل نعم والحق انه لا مانع من هذه
الرؤية وان لم تكن رؤية حقيقة
قلت حكمهم بالردة في الكلمات مبني
على انه يفهم منه احد الامور المذكورة
والظاهر ان التكفير في المسئلة المذكورة
بناء على دعوى المكالمة شفاها فانه

منصب

منصب النبوة بل أعلى مراتبها وفيه
مخالفة لما هو من ضروريات الدين وهو
انه صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين عليه افضل
صلوات المصلين وقس عليه بواقي
الكلمات وتأمل فيها يظهر لك اشعارها
باحد الامور التي فصلها المص رحمه الله

والتوبة وهي في اللغة الرجوع واذا
اسند الى الله تعالى فالمراد به الرجوع بالنعمة
واللطف على العبد واذا وصف به
العبد كان المراد به الرجوع عن المعصية
قال الله تعالى ثم تاب عليهم ليتوبوا اي رجع
عليهم بالتفضل والانعام ليرجعوا الى
الطاعة والانقياد وهي في الشرع
الندم على المعصية من حيث هي معصية
والاقلاع عنها في الحال مع العزم على أن
لا يعود اليها اذا قدر عليها وقيد
المعصية لخروج الندم على المباحات والواجبات

والمندوبات وقيد الحيثية لخروج
الندم عن شرب الخمر مثلا لا لكونه
معصية بل للاحتراز عن مضارة الدنيوية
كالصداع وخفة العقل والاخلال بالمال
والعرض وقيد الاقلاع في الحال
لخروج الندم والعزم مع الاشتغال
في الحال وقيد العزم لخروج الاقلاع
مع الندم على ما مضى من غير عزم على
عدم العود اذا قدر وشرط بعضهم
في حقوق الناس رد المظالم وقد يقال
الاقلاع في الحال لا يكون بدونه
لان دوام الغصب غصب وقيل هو
واجب برأسه ولا مدخل له في اصل
التوبة وشرط المعتزلة ان لا يعاد
لذلك الذنب وان يستديم الندم و
عندنا هما ليسا بشرطين في حصول
التوبة واجبة لقوله تعالى وتوبوا

قالوا شرط صحة التوبة عن مظالم هو الخروج عن تلك المظلمة

صحيحا في نفسه بلا توقف على غيره مع ان العلة المقتضية للاتيان بالواجب هي كون الفعل حسنا واجبا

الى الله جميعا ايها المؤمنون وقوله تعالى
يا ايها الذين آمنوا توبوا الى الله
توبة نصوحا وهي مقبولة عند الله تعالى
لطفا ورحمة واحسانا من الله تعالى
لا وجوبا لما مر واقتراف الذنب بعد
التوبة لا يبطل التوبة السابقة لانها
عبادة مستقلة منقضية وفي صحة
التوبة عن بعض المعاصي دون
بعض خلاف مبني على ان الندم
على الذنب لكونه مطلق الذنب فيجب
ان يعم الذنوب او لكونه ذنبا
خاصا فلا يجب تعميمها والصحيح
هو الثاني ولا تصح التوبة الموقتة
مثل ان يترك الذنب سنة لما مر في
تعريف التوبة من وجوب العزم على
ان لا يعود اليها والامر بالمعروف
تبع لما يؤمر به فان كان ما يؤمر به

واجبًا فواجبُ الأمر به وان كان
ما يؤمر به مندوبًا فمندوبُ الأمر به
والمنكر ان كان حرامًا وجب النهي عنه
وان كان مكروها كان النهي عنه
مندوبًا ولا يُشترط في الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر كونه مأذونا من
جهة الامام والوالي لان آحاد
الصحابة والتابعين كانوا يأمرون
بالمعروف وينهون عن المنكر من غير
اذنٍ وكان ذلك شايعًا بينهم ولم
يُنقل النكيرُ على ذلك من احدٍ فكان
ذلك اجماعًا وشرطه اى شرط وجوبه
وندبه ان لا يؤدى الى الفتنة فان
عُلم انه يؤدى الى الفتنة لم يجب ولم
يندب بل رُبما كان حرامًا بل يلزمه ان
لا يحضر المنكر ويعتزل في بيته لئلا
يراه ولا يخرج الا لضرورةٍ ولا يلزمه

مفارقة

مفارقة تلك البلدة الا اذا كان عرضة
للفساد وان يظن قبوله فان لم يظن
قبوله لم يجب سواء ظن عدم القبول او
شك في القبول وعدمه هذا ظاهر العبارة
كما لا يخفى وفي الاخير تأمل واذا لم يجب
لعدم ظن القبول ولم يخف الفتنة فيستحب
اظهارًا لشعائر الاسلام ولا يجوز التجسس
لقوله تعالى ولا تجسسوا ولقوله عليه الصلوة والسلام
من تتبع عورة اخيه تتبع الله عورته ومن
تتبع الله عورته فضحه على رؤس الاشهاد
الاولين والآخرين وايضا عُلم من سيرته
المطهرة انه كان يكره اظهار المنكرات
الصادرة عن المسلمين ويرشدهم الى الانكار
كل ذلك لكمال رحمته وعظم اخلاقه عليه الصلوة والسلام
وقد صرح الفقهاء بانه يستحب للشهود
الكتمان في المعاصي دون الكفر وقد روى
ان امير المؤمنين عمر رضي الله عنه دخل في خلافته

من السطح دار رجل فوجده على حالةٍ
منكرةٍ فانكر عليه فقال يا امير المؤمنين
ان كنتُ قد عصيتُ الله من وجهٍ فقد
عصيتَه من ثلثة اوجهٍ فقال ما هي
٥ فقال الرجل قال الله تعالى ولا تجسّسوا (الحجرات)
وقد تجسّستَ وقال تعالى واتوا البيوتَ
من ابوابها وقد دخلتَ من السطح وقال
تعالى لا تَدْخلوا بيُوتاً غير بيوتكم حتى
تَسْتَأْنِسوا وتُسَلِّموا على اهلها وما سلّمتَ
فَتَرَكَه عُمَرُ رضي الله عنه وشَرَطَ عليه التوبةَ و
تفصيلُ مسئلةِ التجسّس يُطلب من كتب
الفقه ثبّتك الله تعالى على هذه العقايد
الصحيحة التي مرّ تفصيلُها ورزقك
العملَ بما يُحبّ ويَرْضى وفي بعض النسخ
ووفّقك بما يرضى من الاعمال قيل
التوفيقُ عند الاشعري واكثرِ اصحابه
خَلْقُ القُدرةِ على الطاعة وقال امام الحرمين

من السطح دار رجل فوجده على حالة
منكرة فانكر عليه فقال يا امير المؤمنين
ان كنت قد عصيت الله من وجه فقد
عصيته من ثلثة اوجه فقال ما هي
فقال الرجل قال الله تعالى ولا تجسسوا
وقد تجسست وقال تعالى واتوا البيوت
من ابوابها وقد دخلت من السطح وقال
تعالى لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى
تستأنسوا وتسلموا على اهلها وما سلمت
فتركه عمر رضى الله عنه وشرط عليه التوبة •
تفصيل مسألة التجسس يطلب من كتب
الفقه ثبتك الله تعالى على هذه العقايد
الصحيحة التى مر تفصيلها ورزقك
العمل بما يحبه ويرضى وفى بعض النسخ
ووفقك بما يرضى من الاعمال قيل
التوفيق عند الاشعرى واكثر اصحابه
خلق القدرة على الطاعة وقال الامام الر

رح هو خلق الطاعة قلت والظاهر ما قاله
الامام فان القدرة على الطاعة متحققة
فى كل مكلف اللهم الا ان يكون المراد
القدرة المؤثرة القريبة فى الطاعة التى
هى مع الفعل كما هو مذهبه من ان القدرة
مع الفعل وهو على ما عرفه بعض المتأخرين
جعل الاسباب موافقة فى حصول المطلوب
اللهم ثبت قلوبنا على دينك ووفقنا
للاعمال الصالحة ربنا لا تزغ قلوبنا بعد
اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة
انك انت الوهاب • واغفر لنا وتب
علينا انك انت الكريم التواب • فرغ
مؤلفه من تاليفه ضحوة يوم الاربعاء
الثامن عشر من شهر مولد النبى صلى الله عليه وسلم
سنة خمس وتسعمائة ببلدة جرون حماها
الله وسائر بلاد المسلمين عن ريب
المنون • وآفات القرون • ورزقنا

عمّا قريبٍ الوصول الى الوطن والاولاد
قرّة العيون وقوّة المتون • وصلى الله تعالى
على خير خلقه محمّد وآله وصحبه المبعوث
من خير القبائل والبطون • صلوةً دآئمةً
ما تقابل العلوم والظنون •

تمّ الكتاب بعون الله الملك الوهّاب ليلة الخميس
اليوم الحادى والعشرين من جمادى الاولى
المنسلك فى سلك شهور سنة احدى وستين والف
على يد العبد المفتقر الى الله الغنى المغنى
الكريم عمر بن اسمعيل ابن ابرهيم
غفر الله لهم وعفى عنهم
انه هو البر
الرحيم

تمّ الكتاب بعون الله يا ربّنا • وبعد موتتنا اللحمُ مُحيِينا
وقد تيقّنت انّ الكفّ باليةٌ • تحت التراب ويبقى خطّها حِينا
يا ربّ فاغفر لعبدٍ كان كاتبه
يا قارئ الخطّ قل بالله آمينا

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
[illegible]